Moses Mendelssohn.

Lichtstrahlen
aus seinen philosophischen Schriften und Briefen.

Nebst
Biographie und Charakteristik Mendelssohn's.

Von

Moritz Brasch.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

Moses Mendelssohn.

Moses Mendelssohn.

Lichtstrahlen
aus seinen philosophischen Schriften und Briefen.

Nebst
Biographie und Charakteristik Mendelssohn's.

Von

Moritz Brasch.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1875.

Enthousiasmé de la recherche des vérités metaphysiques, Platon lui prêta sa plume; et la critique de Lessing contribua sans doute à lui faire donner à la langue allemande toute la correction et l'harmonie, qui le rendirent l'un des premiers classiques de son pays.

(Art. Mendelssohn in der „Biographie universelle".)

Vorwort.

Die vorliegende Sammlung von „Lichtstrahlen" aus Moses Mendelssohn's Schriften und Briefen schließt sich nach Inhalt, Form und Anordnung den in demselben Verlage erschienenen ähnlichen Sammlungen aus Lessing, Kant, Goethe, Humboldt, Fichte, Schopenhauer u. a. an. Mendelssohn ist einer der würdigsten und begeistertsten Vertreter des philosophischen Theismus des 18. Jahrhunderts, aber auch einer der glänzendsten Stilisten der neuern deutschen Literatur. Es gibt keine philosophische Frage in der Gegenwart, möge dieselbe metaphysischer, psychologischer oder ästhetischer Natur sein, die nicht von unserm Schriftsteller, zwar nicht systematisch und deductorisch, aber in der ihm eigenthümlich scharfen, klaren und anziehenden Weise in Untersuchung gezogen worden wäre. Der Kreis der philosophischen Probleme ist seit Mendelssohn, nach einer fast hundertjährigen systematisch-speculativen Entwickelung und einer ungemessenen Erweiterung unserer empirischen Kenntniß der Erscheinungen in Natur und Geschichte, nach außen hin größer und complicirter geworden; aber die Grundfragen aller Philosophie: das gegenseitige Verhältniß von Geist und Natur, Leib und Seele, Form und Materie, Gott und Welt, und vieles andere, das unser philosophisches Zeitbewußtsein

bewegt, sind auch die Mittelpunkte aller dieser Mendelssohn'schen Abhandlungen, Gespräche und Briefe, denen die nachfolgende Sammlung von „Lichtstrahlen" entnommen ist. Einen wichtigen Theil in den genannten Schriften bilden ferner jene ethischen und rechtsphilosophischen Fragen, von denen manche, wie z. B. das gegenseitige Verhältniß von Staat und Kirche, jetzt einen so wichtigen Factor in unsern schweren kirchenpolitischen Kämpfen bildet. Vor allem aber fesselt die glänzende und wahrhaft classische Diction, in der alles gehalten ist, was Mendelssohn geschrieben hat. Seine Prosa ist bei aller Würde leicht, anmuthig und fließend, bei aller Schärfe und Bestimmtheit nicht ohne Grazie und poetischen Zauber. Ueber dem Ganzen aber schwebt jene geistvolle und feine Ironie, deren unser milder Denker sich in der Polemik mit so großem Erfolg zu bedienen pflegte. Diese schriftstellerischen Vorzüge und Eigenschaften sind es, die Mendelssohn eine ehrenvolle Stelle in der Reihe jener Männer des 18. Jahrhunderts anweisen, welche den Boden für die classische Epoche in Philosophie und Poesie geebnet und unserer Sprache die Ausbildung und Schmiegsamkeit verliehen haben, auf welcher die spätere Entwickelung derselben basirt.

Möge denn die nachfolgende Zusammenstellung von Gedanken und Aussprüchen dieses Schriftstellers, welche die Erinnerung an ihn und seine Werke neu beleben soll, wohlwollend aufgenommen werden!

Inhalt.

Lichtstrahlen.

Moses Mendelssohn

und

seine Philosophie.

Moses Mendelssohn wurde am 6. September 1729 in Dessau von jüdischen Aeltern geboren. Sein Vater, der Elementarlehrer der dortigen jüdischen Gemeinde war, ertheilte ihm den ersten Unterricht im Hebräischen, worauf er dann zu dem damals in hohem Ansehen stehenden Rabbi Fränkel gebracht wurde, unter dessen Leitung der hochbegabte Knabe die Bibel und deren hebräische Commentatoren sowie den Talmud eifrig studirte. Ganz besonders war es das berühmte Werk des Maimonides, „More Newochin", d. h. der Führer der Irrenden, in welchem die Aristotelische Philosophie mit der jüdischen Offenbarungslehre auf eigenthümliche Weise verschmolzen ist, dessen Studium sich der Jüngling mit glühendem Eifer ergab. Diesem Umstande haben wir es wesentlich zuzuschreiben, daß in Mendelssohn schon früh jener philosophische Trieb geweckt wurde, der später so herrliche Blüten hervorbrachte. Als im Jahre 1842 Rabbi Fränkel nach Berlin als Oberrabiner berufen ward, folgte ihm bald darauf der von Wissensdurst getriebene vierzehnjährige Jüngling dorthin, wo er sehr bald einige wohlwollende Gönner fand, mit deren Hülfe es ihm gelang, die ersten Jahre allerdings unter manchen Entbehrungen, seine Existenz zu fristen. Hier sind insbesondere Dr. Gumperz und Dr. Kisch zu nennen, die sich seiner annahmen und ihn auch in Sprachen und Wissenschaften unterrichteten, sodaß Mendelssohn, wie er selbst später gestand, schon in kurzem Locke's philosophische Schriften in lateinischer Uebersetzung lesen konnte.

Das Jahr 1750 bildet einen Wendepunkt in dem Leben unsers Philosophen. Mendelssohn hatte sich in verhältnißmäßig kurzer Zeit eine genügende sprachliche und wissenschaftliche Bildung angeeignet, um als Hauslehrer bei dem reichen Seidenfabrikanten Bernhard einzutreten, welche Stellung er bis 1754 inne hatte, um von da ab als Buchhalter bei Bernhard zu fungiren. Hier gewann er genügende Zeit und Muße, seine philosophische Lektüre auszudehnen. Die Leibniz'sche Speculation war die herrschende Tonangeberin jener Zeit; aber Mendelssohn lernte sie nicht aus Leibniz selbst, sondern aus den bändereichen und schematisch-systematischen Darstellungen Wolf's, Baumgarten's u. s. w. kennen, sodaß er erst später zur eigentlichen Quelle des philosophischen Dogmatismus, zu Leibniz selbst gelangte. Dieser Umstand ist in dem Entwickelungsgange unseres Denkers um so wichtiger, als aus dem gleichzeitigen Studium des Locke'schen Sensualismus und des Leibniz-Wolf'schen Rationalismus so manche Eigenthümlichkeiten in dem philosophischen Charakter seiner Schriften zu erklären sind.

Von weit größerer Wichtigkeit aber war es, daß Mendelssohn durch Vermittelung des oben genannten Dr. Gumperz im Jahre 1754 mit Gotthold Ephraim Lessing bekannt wurde. Lessing war, wie ein neuerer Biograph Mendelssohn's sagt, „der geschworene Freund und Schirmherr aller derer, welche die bestehende Lebensordnung pedantisch und engherzig von der Theilnahme an ihren Gütern und Vortheilen ausschloß. Als er dann Mendelssohn näher zu sich heranzog, wurde aus dem Schützling bald ein ebenbürtiger Genosse. Lessing's scharfer Blick, den hier noch die Freundschaft bewaffnete, sah durch die unscheinbare Hülle des bescheidenen Moses hindurch auf den Grund einer reinen, großen Seele: edles Gestein funkelte ihm daraus entgegen. Um leuchtend in die Welt hinauszubringen und aller Augen anzuziehen und zu erfreuen, bedurften die kostbaren Stoffe nur noch einer schleifenden, kunstvoll einfassenden Hand. Diese Hand

wollte Lessing seinem Moses sein." Lessing selbst schreibt am 16. October 1754 an David Michaelis: „Nur des eingerückten Briefes wegen bin ich einigermaßen in Sorgen. Wenn einige Ausdrücke darin vorkommen sollten, die ich nicht billige, die ich aber kein Recht habe zu ändern, so bitte ich Ew. Wohlgeboren, beständig auf den Verfasser zurückzusehen. Er ist wirklich ein Jude, ein Mensch von etlichen und zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit und in der Poesie eine große Stärke erlangt hat; ich sehe ihn in voraus als die Ehre seiner Nation an. Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, demzur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als eine Irrthümer fehlen werden."

In anderer Weise wurde für ihn die Bekanntschaft mit Christoph Friedrich Nicolai wichtig, über den Mendelssohn schreibt: „Ich ward bald mit diesem in der höchsten Bedeutung des Wortes edeln und vortrefflichen Manne genauer bekannt, und in wenigen Monaten wurden wir vertraute Freunde." Ferner in einem andern Briefe an Lessing vom Jahre 1756: „Ich bin der grübelnden Metaphysik auf einige Zeit untreu geworden; ich besuche Herrn Nicolai sehr oft in seinem Garten; ich liebe ihn wirklich, theuerster Freund, und ich glaube, daß unsere Freundschaft dabei gewinnen muß, weil ich in ihm Ihren wahren Freund liebe. Wir lesen Gedichte. Herr Nicolai liest mir seine eigenen Ausarbeitungen vor, ich sitze auf meinem kritischen Richterstuhle, bewundere, lache, billige, tadle, bis der Abend heranbricht. Dann denken wir noch einmal an Sie und gehen, mit unserer heutigen Verrichtung zufrieden, voneinander; ich bekomme einen ziemlichen Ansatz von einem bel esprit. Wer weiß, ob ich nicht einst Verse mache. Madame Metaphysik mag es mir verzeihen. Sie behauptet, die Freundschaft gründe sich auf eine Gleichheit der Neigungen, und ich finde, daß sich umgekehrt die Gleichheit der Neigungen

auch auf die Freundschaft gründen könne. Ihre und Nicolai's Freundschaft hat es dahin gebracht, daß ich dieser ehrwürdigen Matrone einen Theil meiner Liebe entziehe und ihn den schönen Wissenschaften geschenkt habe."

Die „Philosophischen Gespräche" (1755) waren das erste Werk, durch welches Mendelssohn als Schriftsteller in die Oeffentlichkeit trat. In ihnen tritt uns zunächst ein Ringen und Kämpfen seines Geistes entgegen. Er hatte Spinoza und Leibniz studirt, und wenn ihn des erstern Tiefe und Erhabenheit nicht minder ergriffen hatte als des letztern wissenschaftliche Universalität und Schärfe, so war er sich des Gegensatzes dieser beiden philosophischen Pole um so mehr bewußt. Es war demnach das Bedürfniß, sich über die Punkte der Uebereinstimmung und des Widerstreits dieser beiden Systeme mit sich zu verständigen, das die „Gespräche" hervorgerufen hatte. Zunächst wird die Annäherung Spinoza's an die Leibniz'sche Lehre von der „vorherbestimmten Harmonie" betont, aber auch zugleich die Frage, warum Spinoza nicht bis zur Monadenlehre vorgedrungen, im weitern untersucht. Denn indem Spinoza Freiheit mit grundloser Willkür verwechselt habe, habe er die erstere ebenso wenig der Gottheit wie endlichen Wesen zugestehen können und eben darum die Welt nicht von der Gottheit zu trennen vermocht, vielmehr jene als den der Gottheit inhaftirenden Inbegriff der unendlichen Reihe unendlicher Dinge fassen müssen. Daher habe Spinoza von dem zwiefachen Sein, das Leibniz der Welt beilegte, nur das dem göttlichen Rathschlusse vorangehende (antecedenter ad decretum), aber nicht das nach demselben gewordene — demnach eine ideale, und keine reale Welt — gekannt. Die eigenthümliche Abneigung, welche Mendelssohn in allen seinen Schriften gegen den Pantheismus empfand, veranlaßte ihn schon hier zu dem Urtheil, daß „Spinoza das unglückliche Opfer philosophischer Entwickelungen sei, bestimmt, in den zwischen dem Cartesischen und Leibniz'schen Lehrgebäude befindlichen Abgrund zu stürzen,

um den Uebergang von dem einen zum andern zu vermitteln.“ Diesem in den beiden ersten Gesprächen entwickelten Gedankengang schließt sich im dritten und vierten eine gegen Leibniz' Versuch, den Begriff der Vollkommenheit des Weltalls mit dem der Unendlichkeit zu einigen und den zeitlichen Anfang desselben denkbar zu machen, gerichtete Kritik sowie weitere Erörterungen über die Lehre des Leibniz vom Nichtzuunterscheidenden an. Es mag hier nicht unerwähnt bleiben, wie der mehr zu Spinoza hinneigende Lessing gegen Mendelssohn's Zurückführung der harmonia praestabilata auf Leibniz protestirt, und wie dann Mendelssohn in dem zweiten veränderten Abdruck der „Gespräche“ (1761) diese Einwände, freilich ungenügend, zu entkräften sucht.

Mendelssohn's Mitwirkung an der „Bibliothek der schönen Wissenschaften“ datirt vom Jahre 1855, worüber Nicolai berichtet: „Es kam durch Veranlassung des Professors Müchler eine Art von gelehrtem Kaffeehaus für eine geschlossene Gesellschaft von hundert Personen, meist Gelehrten oder doch Freunden der Gelehrsamkeit, zu Stande. Euler, Aeginus, Jacobi, Gumperz, Wilke, Martini, Bamberger, Resewitz und viele andere mehr nebst mir und Moses Mendelssohn waren Mitglieder dieser Gesellschaft. Alle Woche ward da eine Abhandlung vorgelesen, mathematischen, physikalischen, philosophischen Inhalts. Mendelssohn's Abhandlung «Ueber die Wahrscheinlichkeit» war für diese Gesellschaft geschrieben.“ Ueber diese letztere Arbeit wollen wir nur kurz andeuten, daß Mendelssohn die Ergebnisse der damaligen Verhandlungen über diesen Gegenstand mit Sorgfalt zusammenfaßt und mit überzeugender Klarheit darlegt, indem er vielfach aus den besondern Grundsätzen, welche die Mathematiker Pascal, Fermat, Bernoulli, Euler u. a. über die Wahrscheinlichkeit aufgestellt, das philosophisch Allgemeine zu abstrahiren sucht, ohne jedoch zu einer zusammenhängenden Theorie dieses Vernunftbegriffes zu gelangen.

Die Schrift „Pope, ein Metaphysiker“ (1755), welche

Mendelssohn in Gemeinschaft mit Lessing ausgearbeitet, aber anonym hatte erscheinen lassen, war durch die Preisaufgabe veranlaßt, welche die berliner Akademie für das Jahr 1753 gestellt hatte und die in einer „Untersuchung des Pope'schen Systems, welches in dem Satze «all is right» enthalten ist", bestehen sollte. Die Sache war wesentlich gegen Leibniz und dessen Lehre von der „besten Welt" gerichtet, sodaß es sich Mendelssohn zur Ehre anrechnete, gegen diese Identificirung seines Meisters mit philosophischen Dilettanten wie Pope zu protestiren. Die Art, wie Mendelssohn hier diese ganze Fragestellung beleuchtete, zeugt von der scharfsinnigsten Dialektik, die er mit feinster Ironie zu verbinden wußte. Es wird nun dargelegt, daß, wenn überhaupt von einem „Pope'schen System" die Rede sein könne, dieses nicht auf Leibniz, sondern auf Malebranche zurückzuführen sei. Dann werden die Grenzen und Unterschiede der Poesie und der Philosophie feinsinnig untersucht und die Vermischung dieser beiden Gebiete als unnatürlich zurückgewiesen.

Als eine herrliche Frucht seines gereiften philosophischen Denkens müssen wir die „Briefe über die Empfindungen", welche er fast gleichzeitig mit den „Gesprächen" ausarbeitete, bezeichnen. Sie enthalten eine Philosophie des Schönen, welche die ästhetischen Begriffe überall psychologisch auf die Grundkräfte und Triebe der menschlichen Seele zurückzuführen bestrebt ist und mit eindringendem Verständniß die Wechselwirkung und gegenseitige Spiegelung des objectiv Schönen und des empfindenden Gemüths untersucht. Diese „Briefe" nehmen in der Geschichte der Aesthetik deshalb eine hohe Stellung ein, weil sie, abweichend von Baumgarten's grundlegender Theorie dieser Wissenschaft, zuerst das wirkliche Bedürfniß der Künste berücksichtigten und so, indem sie das ästhetische Gesetz an dem wirklichen Kunstproduct prüften, der Ausgangspunkt für alle ästhetisch-philosophische Kritik in Deutschland geworden sind. Jedoch erhebt sich der Verfasser dann auch zu allgemeinern Betrachtungen, indem er von der

ästhetischen Seite der Begriffe „Vollkommenheit", „Harmonie" u. s. w. zu ihrer ethischen Bedeutung übergeht. Ebenso werden die Triebe der Vervollkommnung und der Selbsterhaltung, auch in Bezug auf Cochius' Schrift „Ueber die Neigungen" und auf Abbt's Einwendungen hin näher untersucht, sowie das dunkle Gebiet der gemischten Empfindungen vielfach beleuchtet. Wir haben in unserer Sammlung von Lichtstrahlen viele der geistvollsten Stellen den „Briefen" entnommen.

Im Jahre 1757 übersetzte Mendelssohn Rousseau's Abhandlung „Ueber die Ungleichheit unter den Menschen" und fügte derselben einige Betrachtungen über den Ursprung der Sprache hinzu. Wir sehen, mit welchem Eifer hier der berliner Philosoph gegen den Pessimismus des edeln Genfers auftritt, und wie er die sittliche und intellectuelle Entwickelungsfähigkeit des Menschengeschlechts gegen Rousseau's Ansichten in Schutz nimmt.

Schon viel selbständiger und unabhängiger von der Leibniz-Wolf'schen Schule tritt Mendelssohn in der von der königlichen Akademie der Wissenschaften gekrönten Preisschrift „Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften" (1764) auf, in der er zwar immer noch auf der Leibniz'schen Monadenlehre fußt, aber doch auch schon eigene Wege einzuschlagen beginnt. „Wenn die Neuern", sagt er in der Einleitung, „Heldengedichte hervorbringen werden, welche die Ilias so sehr an Schönheit übertreffen, als die Metaphysik des Descartes und Leibniz die Aristotelische an Gründlichkeit und Deutlichkeit übertrifft, so wird die Ilias vielleicht so unbrauchbar scheinen als die Philosophie des Aristoteles." Mendelssohn geht von der Frage aus, woher die Evidenz, d. h. die Gewißheit und Faßlichkeit in den mathematischen Wissenschaften stamme, und gelangt zu der Antwort: weil die Mathematik alle ihre Beweise auf den Satz des Widerspruchs gründet und nach Anleitung dieses Satzes die in den Begriffen theils der Größe überhaupt, theils der Ausdehnung insbesondere enthaltenen Wahrheiten entwickelt. In dem Be-

griffe der Ausdehnung ist nach Mendelssohn die innere Möglichkeit aller geometrischen Wahrheiten enthalten. Daher sei es denkbar, aus dem bloßen Begriffe der Ausdehnung und lediglich durch Anwendung dieses Princips diese unerschöpfliche innere Fülle mathematischer Wahrheiten zu entwickeln. Er hoffte, man werde noch dahin kommen, die unausgedehnte, intensive Größe rein aus sich, durch bloße Zergliederung zu entwickeln, ohne sie durch Figuren und Linien auszudrücken oder in ausgedehnte Größen zu verwandeln, wenn es erst gelinge, die Schranken derselben auszumitteln, die Merkmale ihrer besondern Arten genau zu bestimmen, für die Qualitäten die Bestimmtheit und Einfachheit der Bezeichnungen zu gewinnen, deren die Geometrie theilhaftig ist. Da die Mathematik auf den Begriff der Möglichkeit beschränkt und außer Stande ist, aus sich die Wirklichkeit abzuleiten, so bedarf sie, um von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen, d. h. zu ihrer Anwendung, der empirischen Wahrheiten, d. h. der Erfahrungssätze, kann aber dahin gestellt sein lassen, ob und inwieweit unsere Erfahrungen dem Sein der Dinge entsprechen. Die Philosophie habe nun mit der Mathematik das Gemeinsame, daß auch sie eine Vernunfterkenntniß sei, aber eine solche, die auf die Qualitäten, d. h. die innern Merkmale der Dinge, gerichtet sei, abgesehen von ihrer Quantität. Obgleich nun aber weder Qualitatives ohne Quantität, noch Quantitatives ohne Qualität zu denken sei, so haben doch beide Disciplinen ihre gesonderten Gebiete wie ihre eigenthümliche Methode. Analog der reinen Mathematik habe daher der dieser entsprechende Theil der Philosophie unsere Begriffe von den Qualitäten der Dinge und deren innerm Zusammenhang zu ergründen, wobei sie gleich jener rein analytisch verfahren müsse; allein die der reinen Mathematik zukommende Evidenz entbehre doch dieser Theil der Philosophie, und zwar aus dem Grunde, weil die wesentlichen Qualitäten hier so eng zusammenhängen, daß man keine derselben

ohne Einsicht in die Natur der unendlich vielen andern begreifen kann. Daher müsse die Weltweisheit immer auf die ursprünglichen Principien zurückgehen. Ferner habe die Philosophie die Wirklichkeit der Gegenstände ihrer Grundbegriffe zu erhärten, entweder dadurch, daß sie sich auf eine empirische Thatsache stützt, deren Wirklichkeit unzweifelhaft ist, oder auch einen nothwendigen, die Wirklichkeit in sich schließenden Begriff zur Basis nimmt. Allein außer diesen jeder philosophischen Erkenntniß zukommenden Eigenthümlichkeiten kommen noch solche Schwierigkeiten hinzu, die in der Subjectivität des philosophirenden Subjects liegen. Dasselbe gilt nun auch, so führt Mendelssohn weiter aus, von der natürlichen Theologie und der philosophischen Sittenlehre, für welche Gebiete die Gewißheit und Evidenz der Methode mit demselben Recht, allerdings mit obigen Einschränkungen, wie für die Mathematik vindicirt wird. Die für die erstere entwickelten verschiedenen Beweisarten für das Dasein Gottes (ontologische, kosmologische und teleologische) sind hier ohne weiteres der „natürlichen Theologie" Wolf's entnommen, während Mendelssohn für die Ethik die Wolf'sche Eintheilung wol beibehält, aber in der Vollkommenheitslehre und Eudämonologie eigene Wege einschlägt. Auch aus diesem Abschnitt der Schrift haben wir eine Reihe von Stellen für die vorliegende Sammlung entnommen. Kant hat in einigen Schriften, die lange vor der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) erschienen sind, in „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" (1755) und in der bekannten Habilitationsschrift „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770) dasselbe Problem, die Bedingungen, den Unterschied und die Berührungspunkte mathematischer und metaphysischer Erkenntnißweise in ganz ähnlicher Methode wie Mendelssohn untersucht; freilich kam der königsberger Denker später zu ganz entgegengesetzten Resultaten. Mit dieser Schrift schließt gewissermaßen Mendelssohn's erste philosophische Periode.

Mittlerweile hatte sich der Kreis seiner Bekanntschaften und literarischen Beziehungen sehr ausgedehnt. Der Briefwechsel mit Lessing, welcher damals in Breslau lebte, wurde lebhaft fortgeführt; er gibt uns ein rührendes Bild einer Freundschaft, die bei aller Verschiedenheit der Naturen auf dem edlen Triebe der Wahrheitsliebe beider gegründet war. Dieser Briefwechsel gehört zu den schönsten Denkmälern aus jener Zeit der idealen Freundschaften, die unsere realistische Periode für längst überwunden hält; und wenn derselbe sich auch in Bezug auf Reichthum der Gedanken dem Göthe-Schiller'schen Briefwechsel nicht zur Seite stellen kann, so ist er ihm doch, was Größe der behandelten Fragen, Feinheit und Anmuth der Form betrifft, unbedingt gleichzusetzen. Die Gegenstände dieses schriftlichen Gedankenaustausches waren meist phychologischer und ästhetischer Art, wie „der Zweck der Tragödie", „die Aristotelische Katharsis" u. s. w. Es ist daher ganz richtig, wenn man die fruchtbaren Keime von Lessing's später mit so viel Glanz und Scharfsinn durchgeführten Untersuchungen in der „Hamburgischen Dramaturgie" hier in diesem Briefwechsel gesucht hat. Einen theilweisen Ersatz für die Abwesenheit des Freundes bot Mendelssohn der Umgang mit Thomas Abbt (seit 1760), diesem feurigen und lebensvollen Jüngling, der ein ebenso liebenswürdiger Gesellschafter als ein vielseitig und feingebildeter Kopf war. Auch der Briefwechsel mit diesem zeichnet sich durch eine Fülle von Gedanken wie durch eine sanfte, gemüthvolle Tonart aus. Der Gegenstand dieser Briefe betraf wesentlich die Frage der Unsterblichkeit der Seele, an die sich dann vielfach andere metaphysische und psychologische Probleme anschlossen. Bekanntlich starb Thomas Abbt in der Blüte seiner Jahre, und Mendelssohn hat dem dahingeschiedenen jungen Freunde später (1767) ein herrliches Denkmal in seinem „Phädon" gesetzt, dessen philosophische Tendenz wir später analysiren. Von den fernern Freundschaftsbündnissen, die unser Denker um diese Zeit schloß, erwähnen wir nur die mit dem geistreichen

Marquis d'Argens, dem Freunde Friedrich's des Großen. Jener hatte vernommen, daß Mendelssohn, der nur als Schutzjude in Berlin lebte, von einem Ausweisungsdecret bedroht sei, und sandte an den König folgende Zeilen: „Un Philosophe mauvais catholique supplie un Philosophe mauvais protestant, de donner le privilège à un Philosophe juif. Il y a trop de philosophie dans tout ceci, pour que la raison ne soit pas du côté de la démande.“ Dieses Gesuch war natürlich von Erfolg.

Immer weiter wurde der Kreis seiner persönlichen und literarischen Beziehungen. Der Briefwechsel mit Kant datirt seit dem Jahre 1766; in diesem ist besonders Kant's Brief vom 8. April 1766 beachtenswerth, insofern die darin enthaltenen Ansichten über die Aufgaben der Metaphysik zeigen, daß dem großen Reformator der neuern Philosophie lange vor dem Erscheinen seiner Hauptwerke der Grundgedanke seines später entwickelten transcendentalen Idealismus vor der Seele schwebte.

Mendelssohn war um diese Zeit einer der Hauptmitarbeiter der „Literaturbriefe“ geworden, die allmählich die gesammte geistige Bewegung der Zeit umfaßten. Alles, was auf dem Gebiet der Wissenschaft und der belletristischen Literatur bedeutend war, wurde in den Kreis dieser Besprechungen gezogen; selbst die hervorragenden Erscheinungen der französischen und englischen Literatur werden berücksichtigt. Aber die Art seiner Handhabung der literarischen Kritik war für Mendelssohn's Persönlichkeit charakteristisch. Ebenso scharf wie eindringend in den Geist der Sache, weiß er sofort die wunde Stelle des Autors zu treffen; aber bei aller Schärfe der Dialektik mild und schonend, verläßt er nie die edle Form, die oft durch eine feine Ironie besondern Reiz erhält. Diese geistvollen und durch die Mannichfaltigkeit ihres Inhalts so anziehenden Aufsätze sind schon um ihrer selbst willen interessant und können der zerfahrenen und principienlosen literarischen Kritik unserer Zeit zu wirklichen Mustern

dienen. Wir schließen hieran die Erwähnung zweier anderer Schriften von Mendelssohn, die in diese Periode fallen und die zum Theil durch Lessing und Winckelmann in ihm angeregt wurden: „Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften" und „Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften." Wir finden darin bereits die Grundgedanken niedergelegt, die später Kant systematisch in seiner „Kritik der Urtheilskraft" und Schiller in seinen ästhetischen Aufsätzen weiter entwickelt hat.

Das vollendetste und reichste, wenn auch nicht tiefste Werk unsers Philosophen ist sein „Phädon", der 1767 erschien und seinen Ruhm als Denker und classischer Prosaist weit über Deutschlands Grenzen hinaustrug. Die vorzügliche Kunst, die hier der Verfasser zeigte, alle bisherigen metaphysischen Ansichten von Platon bis auf Leibniz über das Wesen der Seele und die Frage ihrer Unsterblichkeit in lebendiger dialogischer Form und mit einer bis dahin in Deutschland bei so abstractem Inhalt ungekannten Klarheit und Eleganz der Diction vorzutragen, erregte allgemeines Aufsehen. Die Schrift wurde in fast alle europäische Sprachen übersetzt und erweiterte die Zahl derer, die mit dem jüdischen Weisen in Berlin in brieflichen Verkehr traten. Kein Fremder von Bildung und Distinction, der durch Berlin kam, ließ es sich nehmen, ihm seine Verehrung persönlich auszudrücken. Viele hatten einen jüdischen Gelehrten vom Schlage der alten Rabbiner in ihm vermuthet und waren überrascht, einen Mann von der feinsten gesellschaftlichen Bildung zu finden, der, auf allen Gebieten menschlichen Wissens heimisch, seine Gedanken mit ebenso großer Bescheidenheit als Anmuth zum Ausdruck brachte. Charakteristisch ist, was Winckelmann über dieses Werk schreibt: „Ihr Philosoph (Phädon) ist eins von den besten Büchern, welche ich je gelesen; schade, daß er ein Deutscher ist, würde der potsdam'sche Held sagen" (Winckelmann's „Briefe an seine Freunde in der Schweiz". Zürich 1778).

Es war keine leichte Aufgabe, die sich Mendelssohn stellte, die Gründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele in der Form und im Geiste Plato's so auszuführen, daß auch die neuern Ansichten, besonders die des Leibniz-Wolf'schen Systems darein leicht und ungezwungen verwebt werden sollten, sodaß das Ganze einen künstlerisch harmonischen Eindruck erzeugen mußte, indem, entsprechend der dialektisch fortschreitenden Gedankenentwickelung und der allmählichen Lösung aller Zweifel und Bedenken, auch die dramatische Form der darin verwebten Handlung, der Tod des Sokrates inmitten seiner Freunde und Schüler, eine wahrhaft künstlerische und befriedigende Wirkung mit sich führt. Der Gedankengang des in drei Theile zerfallenden Dialogs ist folgender.

Der erste Theil ist noch wesentlich Platonisch. Dies zeigt sich in den Auseinandersetzungen über die Unsittlichkeit des Selbstmords und den Begriff des Todes, der ganz im Platonischen Sinne als eine Trennung der Seele vom Leibe definirt wird. Der Philosoph müsse in fortwährendem Bestreben begriffen sein, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien, wodurch er sich dem Tod nähere und sich von den Scheintugenden zu den wahrhaften erhebe; hierdurch gelinge es ihm, sich jenen Betrachtungen zu ergeben, die der Seele in ihrer Trennung vom Körper eigenthümlich seien. Diese aber sind diejenigen, welche auf das schlechthin vollkommene Wesen und seine Eigenschaften gerichtet sind, die der Geist nicht von den äußern, sinnlichen Dingen, sondern durch Betrachtung seiner eignen Wirkungen erlange, indem er dieselben von den ihm anhaftenden Negationen und Mängeln befreie. Das Bedenken, die Seele werde nach der Trennung vom Körper aufgelöst und vernichtet, wird zerstreut durch eine schärfere Zergliederung des Begriffs der Veränderung und durch Erörterungen über den bei jeder Veränderung stetig stattfindenden Uebergang von der jedesmaligen Bestimmung zu der ihr entgegengesetzten, wobei dann die Stetigkeit der Uebergänge betont und auf die Zeit als ihre nothwendige

Bedingung zurückgeführt wird; woraus sich der Schluß ergibt, daß, wie einerseits ein natürlicher Uebergang vom Sein zum Nichtsein oder vollständige und plötzliche Vernichtung ebenso wenig für die Materie wie für den Geist denkbar, so auch andererseits ein allmählicher Tod unmöglich sei, weil auch dieser die endliche Vernichtung voraussetzen würde.

Das zweite Gespräch entfernt sich viel weiter von der Beweisführung des Platon'schen Phädon. Hier werden wesentlich die gegen das substantielle Wesen der Seele geäußerten Zweifel widerlegt und jene Theorie zurückgewiesen, wonach der Geist eben nichts anderes sei als das Resultat der harmonischen Zusammenwirkung aller organischen Thätigkeiten des Körpers. Diese Partie gehört zu den scharfsinnigsten und subtilsten Deductionen des ganzen Werkes. Der Kern dieses Gedankengangs ist der, daß Mendelssohn seinen Sokrates nachweisen läßt, daß, wie sehr auch Ordnung und Entwickelung der einzelnen Bestandtheile eines Dinges durch ihre Zusammensetzung verändert werden möge, doch nimmer dadurch eine solche Kraft entstehen könne, die in der Wirksamkeit der Bestandtheile nicht ihren Grund habe, und daß zu der Auffassung des zusammengesetzten Ganzen ein Vergleichen erforderlich sei, d. h. ein Denken und ein denkendes Wesen, folglich dieses nicht wiederum aus gesonderten Theilen bestehen, auch nicht seinen Grund in einfachen, nichtdenkenden Kräften haben könne. Wenn sich hieraus nun mit Nothwendigkeit ergibt, daß in unserm Körper wenigstens eine Substanz sein müsse, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt ist, und die alle unsere Begriffe, Vorstellungen und Begierden in sich vereinigt, so würde dann weiter die Annahme einer Mehrheit solcher immaterieller, vorstellender Substanzen für einen und denselben Körper eine Ungereimtheit sein. Mendelssohn hat die Grundlinien dieses Beweises für die Einheit und die Immaterialität der Seele schon bei frühern Philosophen, insbesondere bei dem Neuplatoniker Plotin vorgefunden; aber die eigenthümliche Art seiner Durchführung, die sich steigernde

Ueberzeugung seiner dialektischen Beweiskraft, wie die gewissermaßen künstlerische Vertheilung von Licht und Schatten hierbei, gehört unstreitig zu den Vorzügen des Mendelssohn'schen Werks.

Das dritte Gespräch ventilirt dann die Frage über den eigenthümlichen Zustand der Seele nach dem Tode, ob derselbe ein bewußter oder unbewußter sei. Es ergibt sich das erstere, und zwar aus einer Combination von ethischen und religionsphilosophischen Beweisen, durch welche aus der vollkommensten Harmonie der Schöpfung und der Nothwendigkeit einer Uebereinstimmung des Zweckes aller Wesen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenschaften weiter gefolgert wird, daß Geister, d. h. vorstellende und wollende Substanzen, durch ursprünglichen unvertilgbaren Trieb auf unendliche Erweiterung ihres Seins, ins Unendliche fortschreitende Annäherung an das Vollkommenste, die Gottheit, gerichtet und so der erhabensten Bestimmung theilhaftig, deren eine endliche Natur fähig ist, nach dem im Weltall herrschenden Plane der Fortentwickelung unmöglich gewissermaßen eine Rückbildung erfahren und auf halbem Wege zurückgehalten werden sollten. Jeder Trieb nach Vervollkommnung, Erweiterung und Veredlung, den wir überall in der Natur wahrnehmen, wäre sonst ein Trugbild der Phantasie und keine wissenschaftliche Wahrheit. Wäre ferner das gegenwärtige Dasein unser höchstes Gut, so könnten Pflichten, die dieses als Opfer von uns fordern, z. B gegenüber dem Vaterlande, für uns gar keine Verbindlichkeit haben, und die nothwendige Folge wäre eben ein allgemeiner, auf beiden Seiten gerechter Krieg der vernünftigen Wesen, ein innerer Widerspruch in der sittlichen Weltordnung, eine Undenkbarkeit der Ausgleichung von moralischem Verdienst und Belohnung, von Schuld und Strafe, demnach Verzweiflung an der Vorsehung, ein trostloser, zur Demoralisation und zum Selbstmord führender Pessimismus. In diesem letzten Theile ist unser Philosoph ganz von Plato abgewichen,

und seine oft mit hinreißender Beredsamkeit vorgetragenen Deductionen gehören ihm allein an.

Zu den berühmtern Männern jener Zeit, welche mit Mendelssohn in freundschaftlichem und brieflichem Verkehr standen, gehört auch Johann Kaspar Lavater, der nach einer ersten persönlichen Annäherung in Berlin mit herzlichster Offenheit sich dem verehrten Mann erschloß und in seinem berühmten Werke über Physiognomik eine höchst interessante Schilderung der äußern Erscheinung Mendelssohn's, mit besonderer Rücksicht auf seinen physiognomischen Ausdruck, entwirft. Leider sollte dieses Verhältniß durch einen eigenthümlichen Umstand bald getrübt werden. Lavater gab 1769 eine Uebersetzung von Bonnet's „Beweise für das Christenthum" heraus und ließ in der vorgedruckten Widmung an Mendelssohn die Aufforderung ergehen, die Bonnet'schen Beweise zu widerlegen oder der Wahrheit die Ehre zu geben und zum Christenthum überzutreten. Dieser Schritt Lavater's ist durchaus aus reinen Motiven geschehen, und da er einen ebenso redlichen Charakter wie ein wohlwollendes Herz besaß, so war ihm jede Proselytenmacherei fremd; vielmehr können wir annehmen, daß er bona fide für des Freundes bestes Wohl zu handeln glaubte. Nichtsdestoweniger lag darin eine Unbesonnenheit und eine Kränkung gegen Mendelssohn. Es entspann sich hieraus ein Briefwechsel zwischen den beiden Freunden, und wir wissen aus demselben, mit welchem Takt und Zartgefühl, aber auch mit welcher Offenheit und Wahrheitsliebe Mendelssohn das Ansinnen zurückwies. Der Alterthumsforscher Heyne in Göttingen schreibt hierüber an Nicolai: „Heute erhalte ich durch Ihre Güte das Schreiben des Herrn Mendelssohn an Lavater. Wie beschämt die Mäßigung, die Würde, der Anstand den raschen und schwärmerischen Lavater! Bald wird man wünschen müssen, den Herrn Lavater hinzugeben, und den Herrn Mendelssohn zum Proselyten machen zu können, welcher unserer Religion mehr Ehre machen würde als jener

hitzige Eiferer.“ Was Lessing über diese ganze Angelegenheit dachte, finden wir in mehrern Briefen an Mendelssohn, z. B. vom 9. Jan. 1771, ausgesprochen. Allein Lessing glaubte dem Freunde eine Genugthuung verschaffen zu müssen, die seiner unbegrenzten Verehrung für den Verfasser des „Phädon“ würdig wäre. Die deutsche Literatur verdankt diesem Vorfall eins ihrer herrlichsten Kleinode: „Nathan den Weisen“, das gedankenreiche Evangelium der Toleranz und der Humanität. Es ist bekannt, daß die Hauptzüge Nathan's dem Freunde abgelauscht sind, die ruhige Art, wie er sich ausdrückte, die milde Denkweise, die feine geistvolle Ironie, die echt Sokratische Weise der Belehrung. Ebenso wird man für die andern Personen des Dramas leicht die Vorbilder im Kreise der Mendelssohn'schen Umgebung wiederfinden.

Im Jahre 1771 beschloß die königliche Akademie der Wissenschaften, Mendelssohn als ordentliches Mitglied aufzunehmen, und legte den Vorschlag dazu dem König zur Genehmigung vor. Wir wissen, daß der große, freisinnige Friedrich hier klein und engherzig genug dachte, um den von der Akademie ihm Empfohlenen wegen seines Glaubens von der Liste zu streichen. Die Sache hatte peinlichstes Aufsehen erregt und gab zu allerlei Bemerkungen über des Königs Toleranz und freien Sinn Veranlassung. Hierauf bezieht sich auch Kästner's Epigramm:

Ein neuer Dionys rief von der Seine Strande
Sophistenschwärme her für seinen Unterricht;
Ein Plato lebt in seinem Lande,
Und diesen kennt er nicht.

Einen großen Theil seines Lebens hatte Mendelssohn den Bestrebungen gewidmet, die auf intellectuelle und religiöse Aufklärung seiner Glaubensgenossen gerichtet waren. Es ist hier nicht der Ort, die bittern Kämpfe zu schildern, die er von allen Seiten, auch seitens der Juden selbst, hierbei zu bestehen hatte; diejenigen Leser, welche sich über diese seine reformatorische Thätigkeit unterrichten wollen, verweisen wir auf

die betreffenden Schriften von Immanuel Rittel, M. Kayserling u. a. Aber erwähnt muß hier werden, daß er der erste war, der es unternahm, einen großen Theil der biblischen Schriften seinen Glaubensgenossen in guter deutscher Uebersetzung darzubieten. Ferner arbeitete er im Auftrage der Regierung die „Ritualgesetze der Juden" aus, eine ebenso freisinnige als von tiefster Sachkenntniß zeugende Bearbeitung dieses dunkeln Gebiets. Das Werk hat in kurzer Zeit mehrere Auflagen erlebt und in den maßgebenden Kreisen segensreich gewirkt. In Bezug auf seine Bibelübersetzung, welche die Grundlage einer neuen religiösen Entwickelung der Juden geworden ist, schreibt er: „Dieses ist der erste Schritt zur Cultur, von welcher meine Nation leider in einer solchen Entfernung gehalten wird, daß man an der Möglichkeit einer Verbesserung beinahe verzweifeln möchte. Ich hielt mich indessen für verbunden, das wenige zu thun, was in meinem Vermögen steht, und das übrige der Vorsehung zu überlassen, die sich zur Ausführung ihres Planes mehrentheils mehr Zeit nimmt, als wir übersehen können."

Im Jahre 1782 veröffentlichte Mendelssohn die Schrift „Rettung der Juden, von Rabbi Manasse ben Israel", aus dem Englischen übersetzt und mit einer Vorrede versehen, als Anhang zu W. von Dohm's Schrift „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden". Eine weitere Ausführung dieser Arbeit, aber nach höhern philosophischen Gesichtspunkten, gab Mendelssohn in seinem Werke „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum". Es werden hierin die naturrechtlichen Principien, soweit sie das Verhältniß von Kirche und Staat betreffen, mit bewunderungswürdiger Klarheit und Schärfe entwickelt und diese dann auf die staatsrechtliche Stellung der einzelnen Confessionen in liberalem Geist angewandt. Bald nachdem der „Jerusalem" erschienen, schreibt Kant an Mendelssohn, mit welcher Bewunderung der „Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit" er das Buch gelesen habe, und fährt dann fort: „Ich halte dieses Buch für die Ver-

kündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissenhaftigkeit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere — welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichsten Religionspunkte vereinigen muß; denn alle das Gewissen belästigende Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht."

Am 15. Februar 1781 starb Lessing zu Wolfenbüttel. Der Tod des theuersten Freundes hatte Mendelssohn aufs tiefste erschüttert; aber nicht lange ergab er sich unmännlichem Seelenschmerz. Denn wie tief dieser ihn auch ergriffen hatte, er gewann bald mit wahrhaft philosophischer Fassung seine Ruhe wieder. Der Trostbrief, den er an Lessing's Bruder richtete, gibt neben einer interessanten Charakteristik des Verstorbenen zugleich zu erkennen, wie viel Mendelssohn demselben zu verdanken glaubte. „Nicht ein Wort, mein Bester, von unserm Verluste, von der großen Niederlage, die unser Herz erlitten! Das Andenken des Mannes, welchen wir verloren, ist mir jetzt zu heilig, um es durch Klagen zu entweihen. Es erscheint mir nunmehr in einem Lichte, das Ruhe und erquickende Heiterkeit auf die Gegenstände verbreitet. Nein, ich rechne nicht mehr, was ich durch seinen Hintritt verloren. Mit gerührtem Herzen danke ich der Vorsehung, daß sie mich so früh, in der Blüte meiner Jugend, hat einen Mann kennen lassen, der meine Seele gebildet hat, den ich bei jeder Handlung, welche ich vorhatte, bei jeder Zeile, welche ich hinschreiben

sollte, mir als Freund und Richter vorstellte, und den ich mir zu allen Zeiten noch als Freund und Richter vorstellen werde, so oft ich einen Schritt von Wichtigkeit zu thun habe. Wenn sich in diese Betrachtung noch etwas Melancholisches mit einmischt, so ist es vielleicht die Reue, daß ich seine Führung nicht gehörig benutzt habe, daß ich nicht geizig genug war nach seinem lehrreichen Umgange, daß ich manche Stunde vernachlässigte, in der ich mich hätte mit ihm unterhalten können. Ach, seine Unterhaltung war eine ergiebige Quelle, aus welcher man unaufhörlich neue Ideen des Guten und Schönen schöpfen konnte, die er wie gemeines Wasser von sich sprudelte zu jedermanns Gebrauch. Die Milde, mit welcher er seine Einsichten mittheilte, setzte mich zuweilen in Gefahr, das Verdienst zu verkennen, denn sie schien ihn in keine Unkosten zu setzen; und zuweilen schob er sie den meinigen so mit unter, daß ich sie nicht mehr unterscheiden konnte. Ueberhaupt war seine Mildthätigkeit hierin nicht von der engherzigen Art mancher Reichen, die es fühlen lassen, daß sie Almosen ausspenden; sondern er spornte den Fleiß an, und ließ verdienen, was er gab."

In einem Briefe an Herder vom 15. März 1781 schreibt er: „Eben nun Lessing's Tod! Der einzige Mann, an dem ich in mehr als dreißig Jahren keine Spur von dieser Gesinnung (die „weltkluge" Art) wahrgenommen, der so allezeit ungetheilten Herzens, ganz sich selbst gleich, ganz mein Freund und Wohlthäter blieb. Der Tod dieses Freundes, mit dem ich zu leben gleichsam gewohnt war, hat in meinem Herzen eine tiefe Wunde geschlagen, und es ist ein wahres Labsal für meine Seele, daß Sie eine gleiche Lücke in Ihrem Herzen empfinden und solche durch die Annäherung mit dem meinigen wieder auszufüllen gedenken."

Im Jahre 1785 erschienen die „Morgenstunden", die man mit Recht das philosophische Testament Mendelssohn's genannt hat. Denn wie sie das inhaltsreichste und durchdachteste Werk seiner philosophischen Speculation sind

so bezeichnen sie auch den eigenthümlichen Charakter und die Grenzen seines philosophischen Standpunkts. Der Titel der Schrift rührt daher, daß Mendelssohn, der in den letzten Jahren seines Lebens an einem hartnäckigen und heftigen Nervenleiden litt und daher nur des Morgens im Stande war, geistiger Thätigkeit obzuliegen, mit seinen Söhnen und einigen andern jungen Leuten philosophische Discussionen ethischer und metaphysischer Art anzustellen pflegte. Er hat die in diesen Gesprächen behandelten Themata unter dem Namen „Morgenstunden" erscheinen lassen. Dieselben enthalten im ersten Abschnitt eine metaphysische Grundlegung: „Vorerkenntniß von Wahrheit, Schein und Irrthum"; im zweiten werden die „wissenschaftlichen Lehrbegriffe vom Dasein Gottes" ausführlich behandelt. Die Abhandlung „Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung", die ihrem Inhalt und ihrer Form nach eng an die „Morgenstunden" sich anschließt, erschien erst nach seinem Tode und ist in den „Gesammelten Schriften Mendelssohn's" (7 Bde., Leipzig 1863) auch hinter denselben abgedruckt. Wir geben hier von den „Morgenstunden" eine gedrängte Analyse, aus welcher zugleich Mendelssohn's deistischer Standpunkt in seinem Verhältniß zu den übrigen Systemen, insbesondere zu dem von ihm heftig bekämpften Pantheismus Spinoza's ersichtlich wird.

Zunächst werden zwei Arten von Wahrheiten unterschieden, je nachdem die Gedanken das Denkbare und Nichtdenkbare oder das Wirkliche und Nichtwirkliche betreffen; die erstern beziehen sich auf das Unveränderliche und Nothwendige der Vernunfterkenntniß und haben das logische Princip des Widerspruchs zu ihrem Maßstabe, letztere hingegen auf Induction, Analogie und die daraus hergeleiteten Hypothesen. Auch das Princip der Causalität beruht nach Mendelssohn auf Induction; daher möchte er die Erkenntniß der Naturgesetze auf Lehrsätze des Denkbaren und Nichtdenkbaren zurückführen. Um den Grad der Ueberzeugung und Gewißheit zu bestimmen, der allen unsern Erfahrungen zukommt, bedarf es der

Wahrscheinlichkeitsrechnung, deren Gründzüge hier entwickelt werden. Nachdem dann jene Definition der Wahrheit, wonach sie eine Uebereinstimmung der Begriffe mit ihren Objecten sei, zurückgewiesen worden, wird die Wahrheit vielmehr als eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte bezeichnet, während Sinnestäuschung und Irrthum auf die Schranken und das Unvermögen derselben zurückgeführt werden. Hieran knüpfen sich weitere Deductionen über Wahrnehmung, Empfindung und Vorstellung, subjective und objective Ideenverbindung, wie über Traum und Wachen. Mit einem Seitenhieb auf den Berkeley'schen Idealismus wird nun bewiesen, wie selbst der Anhänger dieses die objective Gegenständlichkeit der Welt leugnenden Systems an seinem eigenen Dasein, seiner eigenen Empfindung wie an seinem Handeln und Leiden nicht zweifeln kann, sondern nur an dem Dasein körperlicher Objecte oder andrer wahrnehmender Subjecte außer ihm; da er sie aber als Grund der Wahrheit seiner Vorstellungen gelten lassen muß, so fällt hiermit die Haltbarkeit des ganzen Systems.

Bis zu einem gewissen Punkte sehen wir hier eine Uebereinstimmung Mendelssohn's mit dem Kant'schen Idealismus; aber freilich geht diese nicht weit; denn wenn er auch dem Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" zugegeben hätte, daß nur Erscheinungen die Gegenstände unserer Erfahrungserkenntnisse sein können, so hätte doch sein dogmatischer Standpunkt ihm niemals erlaubt, nun auch mit Kant anzunehmen, daß alle Objectivität unserer Erkenntnisse auf der Subsumtion unserer Wahrnehmung unter allgemeingültige und dem menschlichen Geiste nothwendig innewohnende Formen beruht. Wir wissen, daß Mendelssohn sich über diese Punkte niemals ausgesprochen hat, da seine Kräfte nicht mehr hinreichten, der großen Bewegung, die das epochemachende Hauptwerk des „alles zermalmenden Kant" hervorrief, zu folgen. Dieser erste Abschnitt schließt nun mit der Erörterung darüber, in welchem Verhältniß die beiden Grundtriebe der Seele, der Erkenntniß- und der Billigungstrieb in der

philosophischen Speculation zueinander stehen, woraus sich dann eine Dreitheilung aller Gesammtkräfte der Seele ergibt: Erkenntniß-, Begehrungs- und Billigungsvermögen. Nachdem er dann noch auf Basedow's „Glaubenspflicht" zurückkommt, zeigt er, wie unserm Wünschen und Begehren bei allen philosophischen Untersuchungen kein Einfluß zu gestatten sei, und wie die Kraft der Ueberredung nur zu den unabhängig von ihr gefundenen Wahrheiten hinzukommen dürfe, um sie in eine Art unmittelbarer Erkenntniß zu verwandeln und sie dem Grunde der Seele gleichsam einzusenken.

In der Erörterung über die „wissenschaftlichen Lehrbegriffe vom Dasein Gottes" wird zunächst davon ausgegangen, jene Brücke zu finden, die von dem bloßen Begriff eines absolut-vollkommnen, nothwendigen Wesens auf dessen wirkliches Dasein hinführt, wobei die verschiedenen Ausgangspunkte der Untersuchung, das Ich oder die sinnliche Welt, auf ihren Werth hin geprüft werden. Ein dritter Weg ergibt sich ihm: vom Begriff der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des absoluten Wesens. Unleugbar ist es eine sehr geistvolle Art, wie hier Mendelssohn den alten schon von Anselm von Canterbury aufgestellten ontologischen Beweis handhabt; er schält ihn aus der scholastischen Kruste heraus und gibt ihm mit seiner eigenthümlichen feinen Dialektik ein gewissermaßen modernes Gewand. Dagegen ist er in der Würdigung der Spinoza'schen Substanzlehre nicht ganz unbefangen; wenigstens entbehren seine gegen diese Lehre gerichteten Angriffe jener zwingenden Schärfe und überzeugenden Klarheit, die seinen sonstigen Erörterungen eigen sind. Zugleich aber müssen wir hervorheben, daß Mendelssohn sich in diesen metaphysischen Untersuchungen weit über die Wolf'sche Schule hinaus, in deren Ideen er gelebt hatte, erhebt, indem er nicht blos ihren starren Formalismus total überwand, sondern auch mit freierm Blick und leichterer Beweglichkeit seine eigenen Wege einschlägt.

Wir haben oben die „Morgenstunden" das philo-

sophische Testament Mendelssohn's genannt. Sie sind es in der That in dem Sinne, als er hier den Gesichtspunkt des philosophischen Deismus aufs schärfste und bestimmteste fixirt hat. Er selbst sagt in der Vorrede dazu: „Diese Unterhaltungen über das Dasein Gottes enthalten das Resultat alles dessen, was ich über diesen wichtigen Gegenstand unsers Forschens vormals nachgelesen und selbst gedacht habe. Ich weiß, daß meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist. Die meinige hat noch zu sehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe. Ich begnüge mich, meinen Freunden und Nachkommen Rechenschaft zu hinterlassen von dem, was ich für wahr gehalten habe." In Bezug auf gewisse verwandte Richtungen und Erscheinungen unserer Gegenwart möchte noch folgende Stelle aus der Vorrede hier sehr am Platze sein: „Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit kurzem von aller philosophischen Speculation mit schnöder Wegwerfung. Man dringt durchgehends auf Thatsachen, hält sich blos an die Evidenz der Sinne, sammelt Beobachtungen, häuft Erfahrungen und Versuche, vielleicht mit allzu großer Vernachlässigung der allgemeinen Principien. Am Ende gewöhnt sich der Geist so ans Betasten und Begucken, daß er nichts für wirklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln läßt. Daher der Hang zum Materialismus, der in unsern Tagen so allgemein zu werden droht, und von der andern Seite die Begierde, zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerei." Mit welcher rührenden Bescheidenheit gesteht er seine Ohnmacht ein, nun noch durch Krankheit und Alter verhindert zu sein, in die große eben begonnene philosophische Bewegung mit eingreifen zu können: „Für mich steht diese Wissenschaft (Philosophie) noch auf dem Punkt, auf welchem sie etwa um das fünfundsiebenzigste Jahr dieses Jahrhunderts gestanden hat; denn so lange ist es her, daß ich genöthigt bin, mich von ihr zu entfernen,

wiewol ich es doch nie über mich habe bringen können, der Philosophie völlig Abschied zu geben, so sehr ich auch mit mir selbst gekämpft habe. Ach, sie war in bessern Jahren meine treueste Gefährtin, mein einziger Trost in allen Widerwärtigkeiten des Lebens, und jetzt mußte ich ihr auf allen Wegen ausweichen, wie einer Todfeindin, oder, welches noch härter ist, sie scheuen, wie eine verpestete Freundin, die selbst mich warnt, allen Umgang mit ihr zu meiden. Ich hatte nicht Selbstverleugnung genug, ihr zu gehorchen. Es erfolgten von Zeit zu Zeit verstohlene Uebertretungen; wiewol nie ohne reuevolle Büßung. Jedermann gesteht sich, daß das Uebel (der Materialismus) zu sehr einreißt, daß es Zeit sei, dem Rade einen Schwung zu geben, um dasjenige wieder emporzubringen, was durch den Cirkellauf der Dinge zu lange ist unter die Füße gebracht worden. Allein ich bin mir meiner Schwäche allzu sehr bewußt, um auch nur die Absicht zu haben, eine solche allgemeine Umwälzung zu bewirken. Das Geschäft sei bessern Kräften aufbehalten, dem Tiefsinn eines Kant, der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergerissen hat." Mendelssohn hat den gigantischen Aufbau der Philosophie der spätern Zeit, den er nur geahnt, nicht mehr erlebt.

Die letzten Tage seines Lebens wurden dem so friedlichen und jeder persönlichen Polemik abgeneigten Manne durch ein eigenthümliches Ereigniß verbittert. Seit dem Jahr 1783 hatte zwischen Mendelssohn und Fr. H. Jacobi ein Briefwechsel begonnen, der Lessing's Verhältniß zum Spinozismus betraf. Der persönliche Ton dieser Briefe war ein auf gegenseitige Hochachtung basirter, obgleich ein eigentlich intimeres Verhältniß zwischen diesen beiden durchaus verschiedenen Naturen, zumal bei der leisen Antipathie, welche der ruhige und sonnenklare Mendelssohn gegen Jacobi's zum Mysticismus und zur Gefühlsüberschwenglichkeit hinneigende Richtung empfand, sich kaum herausbilden konnte. Da ließ im Jahre 1785 Jacobi plötzlich diese immerhin vertrauliche

und durchaus nicht für die Oeffentlichkeit bestimmte Correspondenz unter dem Titel „Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn" erscheinen. Hier beschuldigt Jacobi den verstorbenen Lessing des Spinozismus und Atheismus, und zieht dann weitere Consequenzen über den Werth seiner religiösen Lehren. Mendelssohn hatte sich in dem erwähnten Briefwechsel des dahingeschiedenen Freundes mit Wärme angenommen, und sich dabei wesentlich der Vermittelung von Elise Reimarus in Hamburg bedient, mit welcher auch Jacobi in freundschaftlichem Verkehr stand. Jacobi's indiscrete Handlungsweise hatte unsern Philosophen im höchsten Grade gekränkt. Seiner zarten Empfindung erschien es wie eine Entweihung des Andenkens an Lessing, einen über diesen gemeinsamen Freund und dessen innerste und heiligste Regungen ausgetauschten Gedankenwechsel so ohne weiteres der Oeffentlichkeit zu übergeben. Mendelssohn schreibt hierüber an Kant 16. October 1785: „Er (Jacobi) macht in der Schrift einen Briefwechsel zwischen ihm, einer dritten Person und mir bekannt, in welchem er darauf ausgeht, unsern Lessing zum erklärten Spinozisten zu machen. Jacobi will ihm den Spinozismus vordemonstrirt haben; Lessing habe alles mit seinen Grundsätzen übereinstimmend gefunden und sich gefreut, nach langem Suchen endlich einen Bruder im Pantheismus anzutreffen, der über das System des All-ein oder Ein-allerlei so schönes Licht zu verbreiten weiß. Er für seine eigene Person zieht sich am Ende unter die Kanone des Glaubens zurück und findet Rettung und Sicherheit in einer Bastion des seligmachenden Lavater, aus dessen «engelreinem» Mund er am Ende seiner Schrift eine trostreiche Stelle anführt, die mir keinen Trost geben kann, weil ich sie nicht verstehe. Ueberhaupt ist diese Schrift des Herrn Jacobi ein seltenes Gemisch, eine fast monströse Geburt: der Kopf von Goethe, der Leib Spinoza, und die Füße Lavater."

In dieser gereizten Stimmung schrieb er als Antwort

noch im October 1785: „Mendelssohn an die Freunde Lessing's", seinen schmerzlich ergreifenden Schwanengesang. Allerdings konnte Mendelssohn seinem Gegner weder zugeben, daß Spinoza's System die einzig consequente philosophische Weltanschauung und daher unwiderleglich sei, noch auch daß Lessing sich demselben dauernd angeschlossen und ihm, dem vertrauten Freunde, diese seine Ueberzeugung verhehlt habe. Aber auf der andern Seite kann auch Mendelssohn nicht leugnen, daß Lessing stets eine gewisse poetische Hinneigung zu jenem tiefern pantheistischen Untergrunde des Spinozismus gehegt hat, wie wir ja eine ähnliche auch bei Goethe wahrnehmen*). Wir sehen freilich von unserm heutigen Standpunkte diesen ganzen Streit mit andern Augen an, als es zur Zeit Mendelssohn's geschehen konnte. Denn nachdem der Gang der neuern Philosophie in Schelling und Hegel einen wesentlich pantheistischen Abschluß erhalten, und auch in den weitergehenden neuesten Versuchen, wie in der „Philosophie des Unbewußten" von Hartmann, die metaphysische Grundlegung eine wesentlich spinozistische ist; nachdem aber auch auf der andern Seite alle exacten Forschungen in Natur und Geschichte, als auf ihren philosophischen Abschluß und ihre nothwendige Ergänzung, auf eine monistische Weltanschauung hinweisen, in welcher der Materialismus nur eine Durchgangsstufe ist, um zu dem alle Räthsel des Lebens und alle Gegensätze der Wissenschaft auflösenden Pantheismus zu gelangen, müssen wir Spinoza's System als ein nicht blos der Geschichte angehöriges Moment der Entwickelung des menschlichen Geistes, sondern als einen fortwirkenden und lebendigen Factor der Gegenwart betrachten, dessen innere Wahrheit immer mehr zum Bewußtsein aller derer gelangt, die an der Fortentwickelung des philosophischen Geistes theilnehmen.

Mendelssohn selbst hatte von diesem Zwischenfall sehr

*) Vgl. Brasch, „Benedict von Spinoza's System der Philosophie" (Berlin 1870), S. 192.

gelitten. Seine schwache Gesundheit war einer so heftigen Gemüthserregung nicht mehr gewachsen. Er starb nach kurzem Krankenlager am 4. Januar 1786. Mendelssohn war seit 1762 mit Frometh Gugenheim aus Hamburg verheirathet, die ihm mehrere Söhne und Töchter hinterließ. Wir wissen aus seinen Briefen, wie viel seine Frau, die er über alles liebte und verehrte, zu dem stillen Glück seines Hauses beigetragen.

Was seinen Charakter und seine Gemüthsart anbetrifft, so wurden von allen, die Gelegenheit hatten, mit dem ausgezeichneten Manne in nähere Beziehung zu treten, seine Humanität und die liebenswürdigen Seiten seines Herzens gerühmt. Und wenn man bedenkt, daß es trotz seines ungünstigen Aeußern ihm bald gelang, eine große Anzahl treuer Freunde sich zu erwerben, die alle an ihm mit großer Hingebung hingen, so wird die Parallele, die man vielfach zwischen ihm und Sokrates zog, nicht ohne Berechtigung sein. Mendelssohn war stets ein Freund des Scherzes und der Laune, sowie sein Geist nicht ohne Beimischung einer feinen Ironie war; aber der Kern seines Wesens war Herzensgüte und jene milde Schonung und unerschütterliche Toleranz gegen die Schwächen seiner Mitmenschen, die ein Kennzeichen des wahren Weisen ist. Wohlwollend gegen jedermann, stets gleichmüthig, war er immer erhaben über das Gemeine und Niedrige in Worten wie in Thaten. Der Kantianer Maimon in seiner Selbstbiographie (Berlin 1792) schreibt hierüber: „Von seiten seines Charakters war Mendelssohn, wie er selbst gestand, von Natur zur Leidenschaft geneigt, hatte es aber durch lange Uebung in den stoischen Tugenden in ihrer Beherrschung sehr weit gebracht.“ Nicolai, einer seiner ältesten Freunde, berichtet: „Ich habe Mendelssohn dreißig Jahre lang in so vielen Vorfällen des Lebens thätig gesehen, ich habe die außerordentlichen Beispiele seines Edelmuths, seiner unerschütterlichen Rechtlichkeit, seiner Wohlthätigkeit, seiner Uneigennützigkeit, seiner Menschenliebe, seiner Bereit-

willigkeit, Feinden zu vergeben, seiner Sanftmuth, seiner edeln Freundschaft gesehen." Ebenso erzählt der bekannte Aesthetiker Moritz, der viel mit Mendelssohn verkehrte, in seinen „Denkwürdigkeiten": „In seiner Gegenwart war einem wohl, man fühlte schon durch seinen Anblick sich gehoben und ermuntert, und nie ist vielleicht einer ungebessert von ihm gegangen. Gutmüthigkeit mit Verstand verknüpft schätzte er über alles, und er war im Lobe derjenigen Personen unerschöpflich, bei denen er diese Eigenschaften antraf. . . Wenn zuweilen von auffallend guten Handlungen die Rede war, die man durch lieblose Urtheile verunglimpfen und ihnen unedle Motive unterlegen wollte, so war er sehr lebhaft in der Vertheidigung solcher guten Handlungen gegen dergleichen Beschuldigungen. Sagte man, daß sie durch Ehrsucht veranlaßt wären, so erwiderte er, daß eben dieses ja schon etwas Vortreffliches sei, in guten Handlungen Ehre zu suchen; kurz, er ging mit Absicht lieber im Zutrauen als im Mistrauen gegen menschliche Tugend und Güte des Herzens zu weit." Ferner über die Art seiner Belehrung schreibt derselbe Schriftsteller: „Alle seine Gespräche, ja man könnte sagen, jedes Wort von ihm war lehrreich und unterrichtend, weil er kein einziges Wort überflüssig oder am unrechten Orte sagte. Sobald sein Urtheil über einen Gegenstand der Unterhaltung nicht entschieden war, so schwieg er. Aber wenn er dann sprach, waren Gedanken und Ausdruck abgewogen. . . Viele der Gespräche des verewigten Weisen würden Sokratischen Denkwürdigkeiten an die Seite zu setzen sein."

Mendelssohn's Einfluß auf die Philosophie des 18. Jahrhunderts haben wir oben in gedrängter Kürze zu skizziren versucht. Was ihm aber speciell eine hervorragende Bedeutung für die nationale deutsche Literatur verleiht, das ist der Umstand, daß er mit zu den ersten Schriftstellern jener Zeit gehört, die uns eine classische Prosa geschaffen haben. Vom Beginn seiner Schriftstellerlaufbahn sehen wir ihn in dem unausgesetzten Bemühen begriffen, die deutsche didaktische Prosa immer reiner

und edler zu gestalten, sodaß man nicht mit Unrecht ihn in Bezug auf die Harmonie und Anmuth seiner Form den Plato des 18. Jahrhunderts genannt hat. Daß er in der That in bewußtem Bestreben die Schönheit, Grazie und Abrundung der Platon'schen Schreibart zu erreichen suchte, geht aus einem Briefe an Abbt (1762) hervor, wo er sich bei Gelegenheit der Besprechung eines Werkes des englischen Philosophen Shaftesbury folgendermaßen ausspricht: „Der Lord schreibt etwas schwerfällig, geschroben, zuweilen ein wenig ängstlich. Ich glaube nicht, daß er in diesem Stück nachgeahmt zu werden verdient. Plato hat eine Manier, die mit allen Vorzügen der Shaftesbury'schen Schreibart noch eine unnachahmliche Leichtigkeit in den Wendungen verbindet. Seine Prosa fließt, selbst da wo sie poetisch wird, so sanft, mit einer so stillen Majestät, daß, wer das Handwerk nicht versteht, glauben könnte, der Ausdruck habe ihn gar keine Anstrengung gekostet. Ich habe niemals im Plato gelesen, ohne mich zu schämen, daß ich jemals die Feder ergriffen habe; denn wenigstens habe ich nun so viel in meinem Leben geschrieben, daß ich nunmehr die geschäftige Hand der Natur durch den Flor der Kunst erkennen kann. Ich fühle es, wie sehr der Mann gearbeitet haben muß, seinen edeln und feurigen Gedanken die feine Politur, die sanfte Rundung zu geben, die allein einen Fontenelle zum berühmten Schriftsteller macht." Daß Mendelssohn selbst einen großen Theil dieser formellen und stilistischen Vorzüge sich zu eigen gemacht, ist unleugbar.

Es würde dem Unterzeichneten zur freudigen Genugthuung gereichen, wenn er durch die nachfolgenden „Lichtstrahlen", welche eine nach Rubriken geordnete Blumenlese aus Mendelssohn's Schriften enthält, zum erneuerten Studium dieses bedeutenden, aber jetzt einigermaßen in Vergessenheit gekommenen philosophischen Schriftstellers anregen könnte.

Leipzig, im April 1875.

Dr. **Moritz Brasch.**

Lichtstrahlen.

Die menschliche Seele, ihre Kräfte und Functionen.

Cartesius setzte mit Recht als die Grundfeste alles Nachdenkens den Schluß voraus: Ich denke, also bin ich. Wenn meine innern Gedanken und Empfindungen in mir wirklich sind; wenn das Dasein dieser Abänderungen meiner selbst nicht geleugnet werden kann: so muß auch das Ich zugegeben werden, dem diese Abänderungen zukommen. Wo Abänderungen sind, da muß auch ein Subject vorhanden sein, das Abänderungen leidet. Der Weltweise hätte mit gleichem Rechte sagen können: Ich hoffe, also bin ich; ich fürchte, also bin ich u. s. w. Allein alle Veränderungen, die innerhalb unser selbst vorgehen, haben nach seiner Theorie das gemeinschaftliche Merkmal, das er Gedanken nennt. Er befaßte sie also in dem gemeinschaftlichen Worte: Ich denke. Und das Dasein? Wenn wir von uns selbst ausgehen, wie wir in allen unsern Erkenntnissen nothwendig thun müssen, so ist das „Dasein" blos ein gemeinschaftliches Wort für „Wirken" und „Leiden". Wir sind uns bewußt, daß wir in jedem Augenblick unsers Lebens wirken oder leiden, und das Merkmal, das sie beide gemeinschaftlich haben, nennen wir Dasein. Ich habe Begriffe und Empfindungen, also bin ich ein begreifendes und empfindendes Wesen. Ich wirke oder leide, also bin ich wirklich vorhanden. Muß ich,

vermöge der augenscheinlichsten Ueberzeugung, das erste zugeben, so wird, als eine nothwendige Folge, das letzte nicht in Zweifel zu ziehen sein.

Alle Materie besteht aus mehreren Theilen; das Ganze kann keine Kraft haben, davon die Elemente nicht auch den Theilen zukämen. Wenn die einzelnen Vorstellungen so in den Theilen der Seele isolirt wären wie die Gegenstände in der Natur, so wäre das Ganze nirgends anzutreffen. Wir würden kein Haus, sondern isolirte Steine; keine Harmonie, sondern isolirte Töne; kein Ganzes, sondern einzelne Theile denken; wir würden die Eindrücke verschiedener Sinne nicht vergleichen, die Vorstellungen nicht gegeneinander halten, keine Verhältnisse wahrnehmen, keine Beziehungen erkennen, das ist, weder denken noch empfinden können. Denn in den einfachsten sinnlichen Empfindungen liegen Verhältnisse und Beziehungen verborgen, die wir wahrnehmen müssen, wenn die Masse unserer Erkenntniß nicht ein Chaos ausmachen soll, darin sich nicht das Geringste unterscheidet. Hieraus ist klar, daß nicht nur zum Denken, sondern auch zum Empfinden Vieles in Einem zusammenkommen muß. Da aber die Materie niemals ein einziges Subject wird, sondern allezeit aus vielen Theilen besteht, so muß das Denken und Empfinden ein einfaches, immaterielles Wesen zur Quelle haben.

In der Reihe unserer Erkenntniß geht allezeit das denkende Wesen voran, und das ausgedehnte Wesen folgt; wir erfahren zuerst, daß Begriffe, und folglich ein begreifendes Wesen, wirklich seien, und von ihnen schließen wir auf das Wirkliche des Körpers und seine Eigenschaften. Wir können uns von dieser Wahrheit auch dadurch überzeugen, weil der Körper ohne Verrichtung des denkenden Wesens kein Ganzes ausmachen, und die Bewegung selbst ohne Zusammenhalten

des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen keine Bewegung sein würde. Wir mögen die Sache also betrachten von welcher Seite wir wollen, so stößt uns allezeit die Seele mit ihren Verrichtungen zuerst auf, und sodann folgt der Körper mit seinen Veränderungen. Das Begreifende geht allezeit vor dem blos Begreiflichen her.

Durch alle objective Versetzung der Ausdehnung und Bewegung kann man nicht hoffen, die subjectiven Modificationen zu erklären, wodurch die sinnlichen Vorstellungen derselben zu Empfindungen des Lichts, Schalls, Geschmacks u. s. w. werden.

Nicht nur das Subjective in den sinnlichen Vorstellungen, sondern sogar die Operationen der Seele selbst wollen sie durch Ausdehnung und Bewegung erklären. Dieses heißt, wie ich glaube, nicht allein den Schall und Geruch, sondern die Operationen der Seele selbst sehen und betasten wollen.

Versetzt die Theile der Materie so oft und so vielfältig ihr wollt, ihr werdet dadurch das „Sichtbare“ und „Fühlbare“ in mancherlei Formen bringen, aber niemals in das „Sehende“ und „Fühlende“ verwandeln.

Alle Theorien von Schwingungen und Bewegung der Fasern im Gehirn führen höchstens auf Wahrscheinlichkeit, die Veränderungen im Sichtbaren der Organe zu bestimmen, von welchen gewisse Veränderungen des denkenden Wesens begleitet werden. Sie werden aber nie die objectiven Veränderungen des Sichtbaren in subjective Veränderungen des Sehenden verwandeln.

Mit jedem sinnlichen Gefühl strömt ein Meer von Begriffen in unsere Seele. Die Seele denkt, wenn sie einige von diesen Begriffen deutlich wahrnimmt; und sie empfindet, sobald sie sich dem Eindruck überläßt und sie alle faßt. Die Elemente sind eben dieselben, wir mögen sie mit der Vernunft oder mit den Sinnen begreifen; und eine sinnliche Empfindung ist nichts anderes als die Wahrnehmung unendlich vieler Wirkungen und Gegenwirkungen, die an und für sich von den deutlichen Begriffen des Verstandes nicht unterschieden sind. Indem sie sich aber der Seele auf einmal darstellen, bringen sie eine Wirkung hervor, die von der Wirkung einzelner Begriffe des Verstandes ganz unterschieden ist und daher Phänomena genannt wird. Die Begriffe des Verstandes verhalten sich zur sinnlichen Empfindung wie etwa der Ton einer Saite zum Brausen des Meeres, oder wie die Stimme eines vernehmlich redenden Menschen zum Geräusch und hohlen Murmeln eines versammelten Volks.

Je mehr Eigenschaften der Dinge wir zulassen, desto mehr Verschiedenheit, aber auch desto mehr Ungleichheit findet bei denselben statt. Wenn nun diese Modificationen verschiedene Grade zulassen, wie z. B. die Schwere ungleiche Geschwindigkeiten, die Gedanken ungleiche Klarheit, der Wille ungleiche Heftigkeit, oder überhaupt wie die Kräfte der Dinge von ungleicher Stärke sein können, so ist ja nicht zu leugnen, daß es, außer der räumlichen Ausdehnung, so viel Ungleichheiten als Eigenschaften der Dinge gebe. Wer also dem einfachen Wesen eine Kraft zu empfinden und zu denken zuschreibt, was hindert ihn, dieser Kraft in jedem Individuo einen bestimmten Grad der Lebhaftigkeit, Einheit, Stärke u. s. w. zuzuschreiben, und hieraus die unendliche Verschiedenheit und Ungleichheit der Geister entstehen zu lassen?

Ich sage, die Seele kann weder empfinden noch denken, wenn sie nicht eine Portion organisirter Materie zum Werkzeug der Empfindung hat; und hierin werden die meisten Philosophen mit mir übereinstimmen. Der Grund davon? Der eingeschränkte Geist des Menschen kann nicht alle Gegenstände unmittelbar wahrnehmen. Wenn er die nächsten Gegenstände unmittelbar wahrnimmt, so wird er die entferntern nur vermittels der Veränderungen erkennen, die sie in den nächsten hervorbringen. Dieses sind die Eigenschaften, die allen Gliedmaßen der Sinne, oder vielmehr dem gemeinschaftlichen Werkzeuge derselben zukommen. Es sind Portionen organisirter Materie, deren Veränderungen die Seele unmittelbar empfindet, und vermittels welcher sie auch andere sinnliche Dinge, aber nur mittelbar, wahrnimmt. So empfindet z. B. die Seele bei dem Sehen zunächst nur die Eindrücke auf dem netzförmigen Häutchen, oder gar im Gehirn, aber vermittels derselben auch andere sichtbare Dinge und ihre Eigen schaften. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit den übrigen Sinnen: und wie ist es auch anders möglich, wenn die Seele nicht alles Sinnliche unmittelbar empfinden soll? Diejenige Portion Materie also, deren Modification die Seele unmittelbar empfindet, wird ihr Werkzeug genannt, weil sie vermittels desselben auch von andern Gegenständen unterrichtet wird, die nicht unmittelbar auf sie wirken können. Nur derjenige Geist bedarf keines Werkzeugs, der allenthalben gegenwärtig ist, d. h. der alle Theile dieses unermeßlichen Weltalls unmittelbar durchschaut.

Wenn mächtige Eindrücke lebhafte Empfindungen erregen, so müssen die schwächsten selbst nicht ganz ohne Wirkung sein, sondern Empfindungen veranlassen, die nur dem Grade der Lebhaftigkeit nach von jenen verschieden sind.

Ich glaube, was in den Organen der Seele nach den

Gesetzen der körperlichen Natur geschieht, ginge zu gleicher Zeit und mit gleichen Schritten auch in der Seele nach ihren eigenen Gesetzen vor; so wie in den Organen Eindrücke des Vergangenen zurückbleiben, so müssen in der Seele auch Begriffe des Vergangenen zurückbleiben. Sind im Gehirn materielle Spuren der erworbenen Fertigkeiten und Neigungen anzutreffen, so muß das Geistige derselben auch in der Seele fortdauern. Da in unsere Empfindungen selbst sich das Vergangene einmischt, indem viele durch Gewohnheit und Uebung erlangte Erfahrungsurtheile unvermerkt mit einfließen und die sinnliche Empfindung modificiren, so ist offenbar, daß auch die Begriffe des Vergangenen in der Seele mit den Spuren des Vergangenen im Gehirn harmoniren müssen, wenn die Seele das Gegenwärtige wahrnehmen soll. Mit einem andern Werkzeug, als das sich gleichsam mit ihr zugleich gebildet hat, kann sie ohne Wunderwerk niemals in Harmonie kommen, und ohne diese Harmonie können die Functionen der Seele niemals von statten gehen.

Die Bewegungen, die in einem Körper auf vorhergehende Empfindungen erfolgen, sind der Lebhaftigkeit der Empfindungen und nicht der Deutlichkeit proportional. Die Lebhaftigkeit nimmt, nachdem sie durch die Wiederholung sozusagen das Maximum erreicht, allmählich wieder ab und wird endlich = 0, in welchem Falle auch das Bewußtsein aufhört.

Das „Wachen", insoweit es die Seele angeht, ist ein Zustand, in welchem die objective Verbindung der Begriffe, die Ordnung der Causalität oder der Naturgesetze, das stärkste Licht hat und in der Seele gleichsam die Oberherrschaft führt. Sie weist einer jeden subjectiven Ideenverbindung ihren Ort in Zeit und Raum an und ertheilt ihnen den gehörigen Grad von Licht und Kraft; sie lenkt

die Aufmerksamkeit, regiert die Bewegungswerkzeuge und leitet selbst den Gang der Vernunft beim anhaltenden Nachdenken. Alle Wirkungen der Seele befinden sich wie in einer wohlgestimmten Harmonie, solange der Totaleindruck des Gegenwärtigen den Grundton angibt, auf welchen sie sich stützen.

Im „Schlafe“ sind die sinnlichen Eindrücke geschwächt, aber verhältnißmäßig auch die Bilder der Imagination. Weder das Vergangene noch das Gegenwärtige ist lebhaft genug, ein Bewußtsein in der Seele hervorzubringen oder auf die Bewegungsorgane zu wirken. Alles erscheint in einem sehr geschwächten Lichte, aber in derselben Harmonie von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, Nähe und Entfernung; etwa wie eine Gegend in der Dämmerung, oder wie ein Gemälde, das mit einem durchsichtigen Flor überzogen ist. Die Beleuchtung ist gemildert, der Eindruck nicht überwältigend und hinreißend, aber immer noch derselbe und von ähnlicher Wirkung. Wenn aber in diesem Zustand irgendein Bild der Einbildungskraft, ein Begriff des Vergangenen zufälligerweise etwas mehr Lebhaftigkeit erhält, so kann dadurch eine subjetive Ideenreihe in der Seele erwachen und mit Bewußtsein verknüpft werden. Von keinem Bewußtsein des Gegenwärtigen zurückgerufen, wird die Seele nach dem Gesetze der Imagination, oder nach Vorschrift des Interesse, von einer subjectiven Reihe der Begriffe in die andere übergehen und die Dinge der Wirklichkeit nach für verknüpft halten, die unter sich in keiner Causalitätsverbindung stehen.

Die Seele des Schlafenden muß nicht ganz ohne Begriffe sein; die Gegenstände umher müssen durch schwächere Eindrücke auf seine Sinne wirken und in seiner Seele wenigstens schwache Empfindungen erregen, sonst würden stärkere und stärkere Eindrücke ihn nicht aufwecken können.

Aber was sind dieses für Begriffe? Ein dunkles Gefühl ohne Bewußtsein, ohne Erinnerung, ein vernunftloser Zustand, in welchem wir uns des Vergangenen nicht erinnern und dessen wir auch in Zukunft uns nie wieder entsinnen.

Auch das „Träumen" ist eine Art von Verrückung in eine andere Reihe der Dinge als diejenige, die uns umgibt. Nur daß im Traume die Vorstellungen überhaupt nicht Gewalt genug haben, auf die Bewegungsorgane zu wirken. Es ist indessen möglich, daß im Schlafe die Bilder der Einbildungskraft so lebhaft werden, daß sie auf die Bewegungsorgane wirken und freiwillige Handlungen hervorbringen. Die sinnlichen Eindrücke können dabei ganz oder größtentheils geschwächt bleiben, wenigstens diejenige Lebhaftigkeit nicht erlangen, die zum völligen Erwachen erfordert wird, und daher den Träumen ein freies Spiel lassen, die Organe in Bewegung zu setzen und Dinge zu verrichten, die wir sonst nur im Wachen verrichten können. Dieser Zustand ist eine Krankheit, die man das „Nachtwandeln" nennt.

Demokrit sagt nicht ohne Grund: Im Traume hat jeder von uns seine eigene Welt, und beim Erwachen gehen wir alle in eine gemeinschaftliche Welt über. Im Traume denkt ein jeder von uns sich eine andere Reihe der Dinge, die wenigstens nicht so, wie wir sie uns vorstellen, wirklich geworden, und die in der Ordnung, welche sie verbindet, blos subjectiven Regeln der Ideenverbindung folgen. Es sind Bruchstücke aus verschiedenen Systemen genommen, die zusammen kein Ganzes ausmachen. Alle objective Wahrheit, die sie enthalten, ist das Dasein des Träumenden selbst, welches auch im Traume seine Evidenz hat und über allen Zweifel hinweg ist. Alles übrige sind bloße Abänderungen dieses träumenden Wesens und hat blos ein idealisches

Dasein, ohne äußerliches Object. Jeder geht in seine eigene Welt über.

Man hat im Traume zuweilen die lebhaftesten und wirksamsten Vorstellungen; man weiß es beim Erwachen, daß man dergleichen gehabt, ohne sich wieder ihrer erinnern zu können, solange man nicht auf eine Idee geräth, die mit ihnen verbunden ist, und vermittels deren jene hervorgerufen werden. Die Seele kann nur diejenige abwesende Vorstellung anrufen, zu der sie das eine Ende der Schnur gleichsam vor sich hat, um sie anziehen zu können. So lange sie dieses nicht gefunden hat, ist ihre Bemühung vergebens. Nur vermittels des Gegenwärtigen ist die Seele im Stande, sich des Vergangenen wieder zu erinnern.

Gedanken, das Denkende, das Gedachte — das sind drei Rücksichten, deren Verschiedenheiten wir uns bewußt sind, solange das Denken noch blos ein Vermögen ist, solange noch nicht wirklich gedacht wird; solange nämlich das denkende Wesen, als Subject, blos das Vermögen zu denken hat, das Gedachte, als das Object, blos die Fähigkeit hat, gedacht zu werden, und aus der Beziehung des Objects auf das Subject der Gedanke noch nicht wirklich entstanden ist. Sobald aber das Denken wirklich vor sich geht, so tritt das Subject mit dem Object in die innigste Verbindung und erzeugt den Gedanken. Dieser ist innerhalb des Denkenden befindlich und, insoweit er ein treuer Abdruck des Gedachten ist, von dem Object selbst nicht zu unterscheiden.

Eine „Fertigkeit" besteht in dem Vermögen, eine gewisse Handlung so schnell zu verrichten, daß wir uns nicht mehr alles dessen bewußt bleiben, was wir dabei vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfordert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe

von willkürlichen Bewegungen übereinstimmt. Diese Reihe von Begriffen folgt in unserer Seele desto schneller aufeinander, je genauer und fester sie miteinander verbunden sind, d. h. je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimmt. Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftigt, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Association überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen wahrnehmen, desto leichter und schneller muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern übergehen und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Unsere Begierden sind desto heftiger, auf je weniger Gegenstände sie sich erstrecken; sodaß sich die Heftigkeit umgekehrt wie die Summe der Gegenstände verhält. Setzt die Heftigkeit $= i$, die Summe der Gegenstände $= s$, so ist die Begierde $= si$. Es ist daher zu untersuchen, ob nicht diese Quantität si in allen Augenblicken unseres Lebens einerlei verbleibt; welches alsdann eine vollkommene Aehnlichkeit wäre mit der Erhaltung einerlei Kräfte der Bewegung in der Natur, und zwar eigentlich der vis derivativa, weil die Bestimmung unserer Vorstellungskraft auf einen gewissen Gegenstand der vis derivativa ähnlich ist.

Bei jeder äußerlich willkürlichen Handlung geschieht eine Art von Uebergang aus der Seelenwelt in die körperliche. Die Veränderung im Körperlichen erfolgt, weil die Seele für gut findet, begehrt, will, einen Antrieb empfindet oder einen Bewegungsgrund denkt, mit einem Worte, nach etwas zielt, das sie zu erreichen strebt. „Absicht, Endzweck, Vorsatz, begehrtes Gut" ist die wirkende Ursache, und die Wirkung ist Bewegung in den Gliedmaßen des Körpers. Was in diesem Uebergang aus dem Geistigen in das Materielle noch

geistig ist, nenne ich „wirksame Idee“ (im Gegensatz der blos speculativen Ideen, die sich nicht über das Gehirn und etwa das System der Empfindungsnerven erstrecken, ohne auf die Bewegungsnerven Einfluß zu haben), und was davon in die Materie zuerst übergeht, „organischen Anstoß, erste Regung“. Die in dem Augenblick des Ueberganges wirksame Idee erzeugt den organischen Anstoß, und dieser ist der Anfang einer Bewegung, die sich nach den Gesetzen der körperlichen Bewegung alsdann in der Materie weiter fortsetzt und zum Ziele führt.

Ich weiß, daß nicht alle Weltweisen einen solchen Anfang der Bewegung zugeben, daß man gute Gründe hat, zu glauben, es entstehe überall keine neue Bewegung in der Natur, ja, wie einige hinzuthun, auch keine neue Richtung der Bewegung, sondern eine gewisse Quantität der Bewegungskräfte sowie der Richtungen bleibt vor und nach jedem Anstoß, vor und nach jeder Veränderung gleich groß. Wenn Körper an Körper stoßen, hat dieses seine Richtigkeit. Ob sich aber dieses beim Uebergang aus der Ideenwelt in das Materielle ebenso verhalte, und auch da keine neue Bewegung entstehe und keine neue Richtung ihren Anfang nehme, scheint so ausgemacht noch nicht zu sein, und die Analogie kann hier nicht völlig entscheiden.

Daß wir neben einer Reihe von speculativen mit Bewußtsein verbundenen Ideen, die nicht auf äußere Organe wirken, auch noch so manche Reihe von thätigen Ideen verfolgen und zum Ziele leiten können, ist bekannt. Die Seele beherrscht diese verschiedenen Reihen, lenkt jene durch deutliches Bewußtsein, diese durch Gewohnheit und Uebung und die durch dieselben hervorgebrachten Fertigkeiten, wirkt hier selbst und läßt dort andere nach ihrem Plane fortwirken.

Alles dieses weiß sie, wie die Bürger eines wohlgeordneten Staates, dermaßen in Harmonie zu bringen, gleichsam in eine einzige gruppirende Masse von Licht und Schatten zu verbinden, daß die Wirkung des Ganzen zu ihrem Hauptendzweck übereinstimmt. Allein sie herrscht in diesem ihrem innern Staate nicht unumschränkt, und ihre Befehle werden nicht ohne Weigerung vollzogen. Ihre Kraft hat überhaupt Grenzen. Zuweilen gelangt eine Vorstellung zu einer größern, versagt ihr den Gehorsam, will thätig sein wo sie nicht soll, verdrängt eine zweckmäßige Idee aus ihrer Stelle oder hemmt sie wenigstens in ihrer Function; wodurch Unordnung und Stocken in den öffentlichen Angelegenheiten entstehen muß.

Man kann die Freiheit des Willens, mit welcher wir die Aufmerksamkeit zu lenken im Stande sind, die subjective Gewalt, sowie die Kraft der Vorstellungen selbst auf die Aufmerksamkeit, im Gegensatz mit jener, die objective Gewalt nennen. Die subjective Gewalt ist desto größer, je mehr objective Gewalt sie zu besiegen vermag, je mehr sie im Stande ist, die Aufmerksamkeit, aller Hindernisse ungeachtet, nach Gutfinden zu lenken.

Mit jedem Fortschritt der Begriffe gleitet die Seele in Imaginationsverbindungen aus, sobald eine Nebenidee die stärkste objective Gewalt erlangt. Sie kömmt von denselben in die Realverbindung zurück durch die Stärke des Eindrucks wirklicher Gegenstände, und in die Rationalverbindung durch die Kraft des Vorsatzes oder auch durch die Freiheit des Willens, welche sie sowol auf jene als auf diese zurückrufen kann.

Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Platz einnehmen und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der

Seele einige Gewalt, von dieser Abweichung zurück auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr jetzt wichtig sind. Hingegen ist das Sinnliche, ohne die geringste Anstrengung, immer gegenwärtig und reizt ohne Unterlaß; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtsamen Augenblicke zu überraschen und sich ihrer zu bemeistern.

Solange wir es in unserer Gewalt haben, die Gedanken von jeder andern Reihe, bei der mindesten Veranlassung, in die Realverbindung zurückzurufen, so lange besitzen wir Gegenwart des Geistes. In den Augenblicken, in welchen wir dieser Freiheit beraubt sind, sagt man: wir seien abwesenden Geistes. Und zwar, wenn uns die Stärke des Vorsatzes, eine gewisse Idee zu verfolgen, überwältigt, so sind wir in Betrachtung vertieft. Ist es die Gewalt der Theilnehmung, die uns verhindert gegenwärtig zu sein, so sind wir in Empfindung verloren oder durch Gemüthsbewegung außer uns. Reißt uns aber die Lebhaftigkeit der Einbildungen mit sich fort, so sind wir in Verzückung, Begeisterung.

Alle Seelen haben dieselben Neigungen, nur nicht in gleichem Grade wirksam. Das Verhältniß der Wirksamkeit aller Neigungen eines Menschen macht seinen Charakter, sowie das Verhältniß aller Seelenkräfte sein Genie aus. Vorstellungen und Neigungen verhalten sich wie Ausdehnung und Bewegung. Keins entspringt aus dem andern. Die Neigungen verändern, die Vorstellungen werden verändert.

Der Hang der Seele, ihrer subjectiven Ideenverbindung zu folgen und sich dem Witz oder der Einbildungskraft zu überlassen, ist ihr so natürlich, daß sie ohne kräftiges Erinnern an die gegenwärtige wirkliche Welt keine andere

Reihe von Begriffen verfolgen und in festem Gang halten kann als von solchen, die durch Witz und Einbildungskraft verbunden sind.

Nicht jeder hat die Anlage, die sinnlichen Eindrücke, so oft es nöthig ist, auf den gemäßigten Ton zu stimmen, und niemand hat sie zu allen Zeiten und unter allen Umständen. Ein Malebranche wird allen starken sinnlichen Eindrücken ausweichen und das Tageslicht selbst durch den Vorhang verdunkeln müssen, um der Reihe seiner Meditationen ungestört folgen zu können; ein Euler hingegen die außerordentliche Fertigkeit haben, mitten im Gewühl der Kinder und des Hausgesindes die schwersten algebraischen Fragen aufzulösen und die Abhandlungen zu schreiben, die wir bewundern.

Zur Meditation gehört, daß die Seele ihre Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand hefte, die Begriffe in ihre Merkmale zerlege und über ihre Verbindung nach den Gesetzen des Denkbaren nachdenke. Dieses ist die Ordnung der Vernunft, welcher die Seele mit festen, unwankenden Tritten folgen muß, wenn das Meditiren von statten gehen soll. Allein das Interesse der Vernunfterkenntniß ist größtentheils zu schwach, um die Seele an ihre Ordnung zu fesseln und festen Schritt thun zu lassen. Sie würde mit jedem Schritt in Nebenwege des Witzes oder der Einbildungskraft ausweichen und sich nie ihres Vorsatzes wieder erinnern, wenn sie nicht ein mächtiges Bewußtsein des Gegenwärtigen zuvörderst in die wirkliche Welt zurückriefe und sodann sie an ihren Vorsatz zu meditiren wieder erinnerte. Man sieht daher, warum das Meditiren für die Seele so viel Beschwerliches hat, und welch eine besondere Lage des Gemüths dazu gehört, wenn ihr dieses gelingen soll. Die Vernunfterkenntniß und die Ordnung, in welcher sie die Begriffe aneinander reiht, hat kein anderes Interesse für die Seele

als das Interesse des Vorsatzes. Sie folgt dieser Reihe von Gedanken, weil sie durch dieselbe einen bestimmten Endzweck zu erhalten sucht. Dieser Vorsatz, dieser Endzweck ist mehrentheils etwas Uebersinnliches, das selten mächtig genug ist, dem Reize der bilderreichen Einbildungskraft zu widerstehen.

Alles, was der menschliche Körper vom Marmorblock Verschiedenes hat, läßt sich auf Bewegung zurückführen; denn die Organisation selbst ist nichts anderes als die Zusammenfügung gewisser materieller Theile, wodurch das Ganze zu diesen oder jenen Bewegungen fähig wird. Nun ist die Bewegung nichts anderes als die Veränderung des Ortes oder der Lage. Diese Veränderung selbst aber ist noch von der Vorstellung dieser Veränderung sehr weit unterschieden, und es ist einleuchtend, daß durch alle mögliche Ortsveränderungen in der Welt, sie mögen in noch so kleinen Theilen vor sich gehen und noch so zusammengesetzt sein, kein Wahrnehmen dieser Ortsveränderungen zu erhalten sei, und daß also durch die künstlichste Organisation der Materie keine Vorstellung hervorgebracht werden könne.

D'Alembert führt einige Schwierigkeiten an, die dem Philosophen im Wege stehen sollen, ohne Hülfe der Religion, und wenn man seinen Worten trauen darf, sogar ohne Hülfe einer entscheidenden Kirche, sich von der Immaterialität der Seele zu versichern. Er gibt zwar das Uebergewicht der Gründe für die Geistigkeit der Seele zu, allein die Dunkelheiten, die man gleichwol nach dieser Voraussetzung überall wahrnimmt, sollen sich nicht anders als durch den Glauben zerstreuen lassen. Ich stelle es in Abrede, daß wir das Ansehen des Papstes oder einer Kirche brauchen, um diesen Knoten zu zerhauen; und es muß hier daran erinnert werden, daß d'Alembert die Beweise für die geistige Natur der Seele

eben nicht in ihrer größten Stärke vorträgt, denn er beschränkt sich auf die Bemerkung, daß zwischen Ausdehnung und Gedanken nicht das geringste Verhältniß zu bemerken sei (qu'il n'y a en effet aucun rapport apparent etc.).

„Ein Marmorblock scheint weder Empfindung, Begriffe und Willen zu haben, noch derselben fähig zu sein; zwischen der Materie, aus welcher der Marmorblock, und derjenigen, aus welcher der menschliche Körper besteht, sind oder scheinen keine andere als blos materielle Unterschiede zu sein, in Figur, Farbe, Weichheit und Härte der Theile und in der Flüssigkeit einiger derselben; zwischen dem menschlichen Körper und einem Uhrwerk, das einige Functionen desselben nachahmt, wie die Mechanik zuweilen hervorbringt, ist der Unterschied noch geringer. Warum sollte denn jener Empfindung und Gedanken haben, dieses aber nicht? Was scheint zwischen der Hand eines Leichnams, die man am Feuer hält, und der Hand eines Lebendigen, die demselben ausgesetzt ist, für ein anderer Unterschied zu sein, als die Bewegung des Bluts, die in jener gehemmt ist? Und was für ein Verhältniß scheint zwischen der Bewegung des Bluts und der Empfindung stattzufinden, die der Lebendige hat, der Leichnam aber nicht? Diese einfachen Erwägungen, beweisen sie nicht hinreichend, daß Empfinden und Denken einer andern Quelle zuzuschreiben sei als der Materie?" (d'Alembert.)

„Aber wenn die Materie und die denkende Substanz gar nichts gemein haben, woher kömmt es dann, daß das Zunehmen und Abnehmen, die Veränderung und überhaupt die Vollkommenheit oder die größere und geringere Gewalt unserer Organe auf unsere Empfindungen, Neigungen und Begriffe einen so merklichen Einfluß haben?" Ich glaube, daß auf diese Frage eine befriedigende Antwort gegeben werden kann.

Zwischen der Materie und der denkenden Substanz findet doch wenigstens folgendes Verhältniß statt: Jene ist das Object, das vorgestellt wird, diese das Subject, dem diese Vorstellungen zukommen; das nämliche Verhältniß ungefähr wie zwischen Spiegel und Object, wenn der Spiegel die Bilder wahrnehmen könnte, die sich hinter ihm abmalen. Die Bilder verhalten sich zu den Objecten, wie die sinnlichen Vorstellungen in der Seele zu der Materie, die sie veranlaßt. Mit diesen sinnlichen Vorstellungen stehen die Kräfte unseres Verstandes und Willens in der genauesten Verbindung. Hieraus ersieht man also schon, wie die Materie einen so starken Einfluß haben könne auf die Kräfte des Geistes, ob sie gleich von disparater Natur sind. Was haben einige Züge und Charaktere auf einem weißen Blatt, oder einige Worte, die mir jemand leise ins Ohr sagt, mit den Leidenschaften meiner Seele gemein? Wie können sie meinen Zorn, meine Betrübniß, Schrecken, Wuth, Freude und welche Affecte man will, erregen? Geschieht dieses nach rein mechanischen Gesetzen, nach den Regeln der abstoßenden und anziehenden Kräfte, oder muß hier der Materialist selbst höhere psychologische Gesetze zugeben, nach welchen dieser Uebergang geschieht?

„Wie kann man begreifen, daß zwei Substanzen, die schlechterdings verschieden sind und nicht das Geringste gemein haben sollen, gleichwol aufeinander einen so starken und merklichen Einfluß haben sollen?“ Aufrichtig, das weiß ich nicht. Aber kann der Materialist besser begreifen, wie Materie auf Materie wirken kann? Der Uebergang der Handlung aus dem Wirkenden in das Leidende ist sowol im Materiellen wie im Immateriellen etwas sehr Unbegreifliches. Durch die Aehnlichkeit des Wirkenden mit dem Leidenden wird die Sache nicht deutlicher. Man sieht keinen Grund, warum ähnliche Dinge sich einander leichter etwas mittheilen können als unähnliche. Wer hat noch zu erklären

gewußt, wie eine Kugel die andere in Bewegung setzen könne? Mich dünkt, Schwierigkeiten, die der Materialist nicht heben kann, darf der Dualist getrost unerörtert lassen.

„Was können wir uns, wenigstens nach den Begriffen, die wir durch die Gewohnheit erlangt haben, für einen Unterschied vorstellen zwischen dem absoluten Nichts und einem Wesen, das keine Materie ist? Diesem Einwurf zu begegnen, sagt man zwar, daß die Gedanken, der Wille weder lang, noch breit, noch gefärbt, und dennoch etwas wären. Dieses ist wahr; allein die Bewegung, die Schwere u. s. w. sind auch etwas, und gehören sogar der Materie zu. Die Schwierigkeit ist nicht, Abänderungen zu begreifen, die nicht ausgedehnt sind, sondern sich das Subject dieser Abänderungen ohne Ausdehnung zu denken." Gut, daß d'Alembert selbst diese Schwierigkeit nur nach den Begriffen, die uns die Gewohnheit beibringt, für erheblich hält. In der That sind wir der sinnlichen Eindrücke so sehr gewohnt, und sie überführen uns auch mit einer solchen Evidenz von dem Dasein ihrer Gegenstände, daß wir geneigt sind, uns alles unter einem sinnlichen Bilde vorzustellen, und was ein solches Bild nicht annehmen will, für nichts zu achten. Allein die Wahrheit redet nicht immer die Sprache der Gewohnheit. d'Alembert hat die Materie erklärt durch etwas Ausgedehntes, das undurchdringlich ist. Beides, sowol die Ausdehnung als die Undurchdringlichkeit, sind Begriffe, die eigentlich in der Seele ihren Sitz haben. Wir schreiben aber die Ursache dieser Begriffe einem äußern Object zu, und dieses Object nennen wir „Materie". Das Subject hingegen, in welchem diese Begriffe entstehen, nennt man „Seele". Mit welchem Recht können wir verlangen, daß das Subject nothwendig die Eigenschaften des Objects haben müsse? Die Materie ist am Ende (mehr wissen wir in der That nicht davon) ein Wesen, das in der Seele Begriffe von Ausdehnung

Undurchdringlichkeit, Figur u. s. w. „hervorbringen" kann; die Seele, sagen wir, ist ein Wesen, das diese Begriffe mit allen ihren Abänderungen „haben" kann. Die Gewohnheit spricht: diese Seele ist nichts, wenn sie nicht Materie ist. Das heißt, antwortet die Vernunft, ein Wesen, das Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit „hat", ist nichts, wenn es nicht auch Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erregen kann. Mit welchem Recht können wir dieses behaupten? Müssen wir nicht erst Begriffe von Ausdehnung und Undurchdringlichkeit haben, bevor wir von diesen Modificationen, die „in uns" vorgehen, auf ein Object schließen, das „außer uns" anzutreffen ist, und das wir „Materie" nennen? Wie kommen wir also dazu, uns selbst zu einem solchen Object zu machen? d'Alembert kann sich wol Modificationen denken, die nicht ausgedehnt sind, und damit hat es keine Schwierigkeit; allein wir sollen uns kein Subject dieser Modificationen denken können, das nicht ausgedehnt sei. Ich wünschte, daß es diesem Philosophen gefallen hätte, sich zu erklären, was er unter Modification im Gegensatz mit Subject eigentlich verstehe. Nach meinen Begriffen sehe ich gar nicht ein, warum er Denken und Wollen für Modificationen hält, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit aber lieber zu Subjecten machen möchte. Warum kann ein Wesen, das denkt, nicht ebenso wol ein Subject sein als ein Wesen, das die Nerven drückt und widersteht?

Man hört sehr oft klagen, daß wir nicht wissen, „was die Seele sei". Ich wünschte, daß man mir zuvörderst antworte, „was die Materie sei". Wir sehen und fühlen sie. Nicht was sie ist, sondern ihre Eindrücke. Ich frage aber, was die Materie „sei", nicht was sie „wirke". Am Ende finden wir die Frage ungereimt; denn man begreift gar wohl, daß es unmöglich sei, die Dinge anders als durch ihre Wirkungen zu erkennen. Nun auf die Seele! Wir

wissen, was sie wirken kann, denn sie ist ein Wesen, das empfindet, denkt, begehrt, verabscheut u. s. w. Wir haben sogar ein inneres Selbstgefühl, eine anschauende Erkenntniß von derselben, denn wir sind es selbst, die wir empfinden, denken, begehren, verabscheuen. Wir dürfen also nicht erst, wie bei der Materie, von den Wirkungen auf die Ursache schließen, um zu erkennen, daß ein ausgedehntes Object vorhanden sei, sondern wir empfinden mit höchster Gewißheit unmittelbar uns selbst und unsere Wirkungen; und gleichwol wollen wir noch wissen, „was die Seele sei“?

„Wenn die Materie von dem Wesen, das denkt, empfindet und will, unterschieden ist, wenn überdem dieses Wesen, das denken, empfinden und wollen kann, untheilbar ist: wie kömmt es, daß wir von der einen Seite, gleichsam durch einen unüberwindlichen Naturtrieb, unsere Empfindungen in die verschiedenen Theile des Leibes setzen, die ihre Organe sind; und warum beziehen wir auf der andern Seite niemals unsern Willen auf einen Theil unsers Leibes, auch auf den nicht, der wol der Gegenstand desselben sein könnte, als z. B. auf die Füße den Willen zu gehen, sowie wir die Wärme und Kälte, die wir in diesen Gliedern empfinden, auch in dieselben setzen?“ Was d'Alembert einen unwiderstehlichen Naturtrieb nennt, scheint sich durch Gewohnheit, Erfahrung und Vergleichung verschiedener Sinne begreiflich machen zu lassen. Warum setzen wir das Gesicht in die Augen? Aus keiner andern Ursache, dünkt mich, als weil wir nur die Augen verschließen oder wegwenden dürfen, um nicht zu sehen. Gleiche Bewandtniß hat es mit dem Geruch, Geschmack, Gehör. Sobald diese Organe in den Verhältnissen sich befinden, daß die empfindbaren Dinge nicht in sie wirken können, so hört auch die Empfindung auf. Daher die erfahrungsmäßige Beziehung unserer Empfindungen auf diese Organe. Warum setzen wir, fragt d'Alembert, Wärme und

Kälte, die wir in den Füßen empfinden, wirklich in diese Glieder, und den Willen zu gehen, den wir mit den Füßen ausüben, nicht? Ich frage: warum können wir sogar in einem Gliede zu empfinden glauben, das wir nicht mehr haben? Die Physiologie bezeugt, daß jemand, dem der Fuß ist amputirt worden, noch eine Zeit lang bei jeder Veränderung des Wetters in einem Zehen dieses Fußes hat Schmerzen zu empfinden geglaubt. Gesetzt also, wir machten den ganzen Körper zum Sitz der Empfindung: wie könnten wir in einem Gliede empfinden, das von unserm Körper abgetrennt ist? Die Wahrheit ist, daß Sitz der Empfindung und Ursache der Empfindung nicht einerlei ist. Wir empfinden nicht da, wo wir die Ursache dieser Empfindung hinzusetzen gewohnt sind. Wir setzen die sichtbaren Dinge außer uns, ohne sie daselbst zu empfinden. Auf ähnliche Weise setzen wir die Ursache des Schmerzes in ein bestimmtes Organ, obgleich der Sitz der Empfindung daselbst nicht ist. Der Nerv, der dahin geht, oder vielmehr die Ursprungsstelle dieses Nerven im Gehirn oder Rückenmark ist der eigentliche Sitz der Empfindung. Nur Erfahrungsschlüsse und Gewohnheit, die bei dem Menschen zum Naturtrieb werden können, veranlassen uns, die Ursache der Empfindung auf verschiedene Theile unsers Leibes zu beziehen, und eine Täuschung der Sinne macht es möglich, daß wir sie z. B. in eine Extremität setzen können, die von uns getrennt worden ist, so lange bis der Erfahrungssatz, daß wir dieses Organ nicht mehr besitzen, sich dem Gemüthe genug eingeprägt und die Täuschung vernichtet hat.

Es ist eine unleugbare Wahrheit, daß wir ohne lange Erfahrung und wiederholtes Vergleichen des Gesichts mit dem Gefühl die Gegenstände des Gesichts weder außer uns noch in gehörigem Abstand voneinander setzen würden. Alle Gegenstände würden uns gefärbte Flächen, und die ganze

sichtbare Natur, wie jenem Blinden, der seine Sehkraft plötzlich wiedererhielt, unmittelbar auf dem Auge zu liegen scheinen, oder vielmehr sie würden einen verwirrten Eindruck machen, in welchem die Gegenstände wie in einem Chaos zwar liegen, aber nicht unterschieden werden können. Durch Hülfe und Verbindung des Gefühls mit dem Gesicht und durch Vergleichung der verschiedenen Gesichtspunkte lernen wir Körper und Flächen unterscheiden, die Entfernungen wahrnehmen, den Abstand sichtbarer Dinge sowol voneinander als von unserm Körper erkennen, und dadurch erlangen wir den deutlichen Anblick der Natur, in welchem wir alles durch einen Blick zu unterscheiden glauben. Die verwickeltsten Erfahrungsurtheile können uns durch öftere Wiederholung so zur Gewohnheit werden, daß wir sie zuletzt für unmittelbare Empfindungen oder Aeußerungen eines eingepflanzten Naturtriebs halten. Durch ebenso verwickelte Erfahrungsurtheile lernen wir den übrigen Empfindungen ihre bestimmte Stelle im Körper anweisen und, wo nicht den Sitz, wenigstens die Ursache der Empfindungen in diese Stelle zu setzen.

„Wenn die Seele verschieden ist von dem Körper", fragt d'Alembert, „wenn sie ein einfaches Wesen ist, wie sollen wir die Ungleichheit der Geister begreifen? Ebenso als wenn man sagen wollte, zwei mathematische Punkte wären sich ungleich. Die natürliche Gleichheit scheint daher eine unleugbare Folge von der Verschiedenheit der beiden Substanzen zu sein." Diese Frage geht uns hier so nahe nicht an; denn da die Meinungen der Philosophen über die Gleichheit der Geister ohnedem getheilt sind, so könnten wir am Ende denen beipflichten, die für die Gleichheit sind, wenn wir nur überzeugt wären, daß diese Frage mit der Lehre von der Immaterialität der Seele nothwendig verbunden sei. D'Alembert nimmt ohne Beweis an, daß es keine andere Ungleichheit gäbe als die Ungleichheit in der räumlichen Ausdehnung;

allein mit welchem Rechte? In der Geometrie setzen wir alle übrigen Eigenschaften beiseite und betrachten diese nur in Bezug auf ihre Ausdehnung im Raum; daher sieht man wohl, wie in der Geometrie sich alle Ungleichheit auf Ausdehnung beziehen muß. Der mathematische Punkt soll endlich die Grenze der Ausdehnung, aber selbst nicht ausgedehnt sein. Man betrachtet ihn blos als den Ort, wo die Linie endet, oder wo sich zwei Linien durchschneiden; daher können wir uns zwischen mathematischen Punkten gar keine Ungleichheit denken. Ist aber die ganze Natur blos Geometrie? Gibt es nicht außer der Ausdehnung noch einige andere Eigenschaften, worin die Dinge unterschieden sein können; und selbst Eigenschaften von einerlei Art, können sie nicht von ungleichem Grade sein? So werden z. B. in der Lehre von der Bewegung den mathematischen Punkten verschiedene Sollicitationen zugeschrieben, und dieses ist schon eine Eigenschaft, worin sie sich ohne Ausdehnung ungleich sein können, denn jeder Ansatz zur Bewegung hat seinen bestimmten Grad der Geschwindigkeit, und dieser kann in dem einen Punkte größer, in dem andern kleiner sein. Aber bei der Verschiedenheit der besondern Fähigkeiten und Neigungen, die die Erkenntniß- und Willenskräfte des Menschen enthalten, müßte d'Alembert zweierlei beweisen, wenn wir die Nothwendigkeit seiner Folgerung einräumen sollen. Er muß beweisen:

1. daß alle einfache Substanzen dieselben Fähigkeiten und Neigungen besitzen, und

2. daß diese ihnen auch in gleichem Grade zukommen müssen.

Das erste bin ich geneigt zuzugeben, denn es scheint mir wirklich keine Fähigkeit irgendeinem vernünftigen Wesen ganz versagt zu sein. Allein alle diese Kräfte und Neigungen können von verschiedener Stärke und Wirksamkeit sein und daraus in der Mischung die unendliche Ungleichheit entstehen, die wir unter den Menschen wahrnehmen.

Wir können die Seele für eine einfache Substanz halten und dennoch die Frage unerörtert lassen, ob die Seele der Menschen sich nicht von Natur gleich sei und nicht blos der Organisation und der Erziehung ihre Ungleichheit zu verdanken habe. Die Frage ist im übrigen blos speculativ; denn einmal ist es ausgemacht, daß unsere Seele von der Beschaffenheit der Organe abhängt, daß die Erziehung (worunter ich Klima, Nahrungsmittel, Regierungsform, Umgang u. s. w. mit begreife) zum Theil vermittels der sinnlichen Werkzeuge, zum Theil auch unmittelbar einen großen Einfluß auf die Seele habe, und endlich, daß es niemals zwei Menschen gegeben, die vollkommen gleiche Organe gehabt und eine vollkommen gleiche Erziehung genossen hätten. Mithin kann die Entscheidung der Frage von der natürlichen Gleichheit oder Ungleichheit der Geister keinen praktischen Nutzen haben. Beide Fälle gelten uns gleich, wenn wir die Geister nehmen wie sie die Natur gibt, mit ungleichen Organen verbunden und jeden in seiner besondern Sphäre von äußerlichen Umständen, die ihn verschiedentlich bestimmen; die Geister mögen sich gleich oder ungleich gesetzt werden, die Menschen können nicht anders als verschieden sein. Verlangt man indeß einige Gründe, um diese Frage ohne Rücksicht auf irgendeinen praktischen Nutzen zu entscheiden, so scheint es mir der Harmonie und der vollkommensten Ordnung gemäß, daß die Geister- und Körperwelt sich beständig parallel bleiben, und daher mit ungleichen Werkzeugen auch ungleiche Geister verbunden werden, ja daß sich diese Geister vollkommen so verhalten wie die Organe, die sie beseelen.

Alles, was in der Seele vorgeht, ist Handlung; aber ihre vergangenen Wirkungen und Handlungen verursachen in den gegenwärtigen gewisse Veränderungen und Modificationen, die man gar wohl zurückbleibende Spuren derselben nennen kann.

Daß zum Bewußtsein der Seele ein zweiter Actus erfordert wird, dürfte schwerlich geleugnet werden können. Von diesem Bewußtsein können auch Merkmale in der Seele zurückbleiben, insoweit es auf alle folgenden Veränderungen der Seele einen Einfluß hat.

Daß die vergangenen Ideen in der Seele gar nichts verändern sollen und blos deswegen durch materielle Vorstellungen reproducirt werden müssen, läßt sich gar nicht behaupten. Das Vergangene kommt niemals ohne Veranlassung von seiten des Gegenwärtigen in die Seele zurück.

Vergangene Ideen stehen mit den gegenwärtigen in Verbindung und Verwandtschaft durch den wirklichen Einfluß, den sie auf das Gegenwärtige haben. So wie im Gehirn verwandte Bewegungen sich einander reproduciren, und desto leichter reproduciren, je genauer sie verbunden und je öfter sie beisammen gewesen: ebenso reproduciren sich in der Seele die diesen Bewegungen entsprechenden Ideen.

Wahrheit, Wissenschaft und Erkenntniß.

Unsere unmittelbaren Empfindungen der innern und äußern Sinne und alles, was nach den Regeln des Denkens aus denselben zu schließen ist, kann nicht blos die Folge unsers Unvermögens sein, sondern setzt unstreitig ein Denkvermögen voraus. Ebenso wenig kann das Subject, in welchem dieses vorgeht, bloßes Unvermögen, bloße Einschränkung sein. Schranken setzen ein Wesen voraus, das eingeschränkt wird. Abänderung ist ohne etwas Fortdauerndes, das abgeändert wird, nicht denkbar. Alle meine subjectiven Erkenntnisse haben, als subjective betrachtet, unstreitige Wahrheit; ihr idealisches Dasein kann weder Schein noch Irrthum sein. Meine eigene Wirklichkeit ist weder Täuschung noch Irrthum, und also Wahrheit.

Heraklit behauptet, daß wir alle nur so lange als wir wachen eine einzige gemeinschaftliche Welt hätten, und daß ein jeder im Schlaf und Traum gleichsam in seiner eigenen Welt verkehre; ferner, daß nur das wahr sei, was mit der allgemeinen Vernunft und worin alle Menschen übereinstimmten, und das falsch, was nur dem Verstande einzelner Menschen wahr scheine. Dies kommt mit meinen Begriffen so ziemlich überein. Jede Erkenntniß, insoweit sie in der positiven Kraft der Seele gegründet ist, heißt „Wahrheit".

Das Gegentheil ist unwahr. Eine Unwahrheit, die wir für wahr halten, ist ein „Irrthum"; wenn der Grund dieses Dafürhaltens in der Beschaffenheit der Sinne zu finden ist, ein „Schein". Wahrheit hat einen objectiven Grund, Schein einen blos subjectiven. — Die Wahrheit würde jedes denkende Wesen ebenso finden, wenn es nicht durch seine Einschränkung verhindert wird. Der Schein wird einer anders modificirten Sinneskraft anders vorkommen. Sinnliche Erkenntniß hat subjectiv den höchsten Grad der Gewißheit und Evidenz.

Objectiv beruht ihre Gewißheit blos auf „Harmonie". Wenn alle Menschen mit verschiedenen Sinnen, zu verschiedenen Zeiten, durch verschiedene Mittel u. s. w. ebendasselbe wahrnehmen, so ist der Grund zuvörderst nicht blos individuell, nicht blos local oder temporal, sondern wenigstens in dem gegründet, was die Menschen unter allen diesen gemeinschaftlichen Umständen gemein haben; also entweder in der positiven Denk- und Vorstellungskraft (also Wahrheit), oder wenigstens in der allgemeinen Einschränkung der menschlichen Seele.

Das Ziel des Erkenntnißvermögens ist das „Wahre"; d. i. insoweit wir ein Erkenntnißvermögen besitzen, bestreben wir uns, die Begriffe in unserer Seele mit den Eigenschaften ihrer Objecte übereinstimmend zu machen.

Bei der Untersuchung der Wahrheit müssen wir kein anderes Interesse haben als für die Wahrheit. Sobald die Neigungen mit in das Spiel kommen und uns für den einen oder den andern Theil interessiren, so suchen wir nicht unsere Begriffe nach den Sachen, sondern womöglich die Sachen nach unsern Neigungen zu bequemen, d. h. wir lassen das

Empfindungsvermögen mitwirken, da das Erkenntnißvermögen ganz allein und unvermischt wirken sollte.

Jede Methode hat ihre Vortheile, zeigt die „Wahrheit“ in einem andern Lichte; und sie muß in jedem Lichte sich als Wahrheit zeigen, denn darin unterscheidet sie sich vom „Scheine“, der nur aus Einem Gesichtspunkte betrachtet werden will.

Die Wahrheit streitet sehr oft mit dem bon-sens, und in diesem Fall kann sie nur durch die Vernunft erreicht werden, z. B. die Gestalt der Erde, ihre Bewegung, die Entfernung der Fixsterne, die unendliche Theilbarkeit der Materie. Ebenso streitet sehr oft die sittliche Empfindung mit der Pflicht.

Die gründlichsten Wahrheiten sind zwar vermöge ihrer Natur überzeugend und unleugbar, aber überredend sind sie nicht. Sie herrschen über den Verstand, aber nicht über die Empfindungen, über die Triebe und über die Neigungen. Die Wahrheit muß von den Huldgöttinnen das sanfte Feuer, die göttliche Beredsamkeit borgen, welche in die Gemüther eindringt, die Neigungen besiegt, die trockensten Schlüsse mit dem Feuer der Empfindung beseelt und die Empfindungen selbst in Entschließungen und Handlungen ausbrechen läßt.

Räumt dem Wahnwitzigen das ein, was er durch die Evidenz der Sinne nicht in Zweifel ziehen zu können glaubt, so werdet ihr auch den größten Theil seiner Folgerungen zugeben müssen, die euch nur unsinnig scheinen, solange ihr die Voraussetzungen nicht wißt, zu welchen die Seele des Unglücklichen durch die falschen Berichte der materialen Begriffe verleitet worden.

Unter den Erkenntnissen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrscheinlichkeit vielleicht für die nothwendigste gehalten werden, weil sie unserer eingeschränkten Sphäre angemessen ist und in den meisten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Lassen der Menschen und vermittels dieser in ihre Glückseligkeit hat den Weltweisen von jeher so eingeleuchtet, daß sie sich eher haben einkommen lassen, die Stützen der Wahrheit selbst als die Stützen der Wahrscheinlichkeit wankend zu machen.

Ich habe den vermessenen Ausspruch jenes Franzosen nie ohne Erstaunen oder vielmehr nie ohne eine Art von Mitleiden lesen können, der die Beschäftigung eines Réaumur, wenn er ein Mittel erfindet, die Tapeten von Motten zu reinigen, höher schätzt als die Beschäftigung eines Leibniz, der dem System der besten Welt nachdenkt, oder eines Bernoulli, der sich in algebraische Rechnungen vertieft. Ist es nichts Wichtiges, die entlegenen Größen und Kräfte der Natur auszumessen, unsere Seele zu bessern, und unser Dasein gleichsam eine Stufe höher zu setzen?

Die Natur bleibt immer ebendieselbe. Allein der innere Mensch wird nie genug bebaut. In jedem Jahrhundert betreten andere Menschen die Scene des Lebens. Sie müssen alle an ihrer Besserung arbeiten, unermüdet arbeiten. Sie müssen alle sich mit würdigen Gedanken beschäftigen, um die marternden Zweifel aus ihrer Brust zu verbannen. Dieses Bedürfniß ist dringender, edler und unserer Hoheit weit anständiger als die Begierde nach Ueppigkeit. Wenn es wahr ist, daß das Wohlleben in der Gemüthsruhe besteht, so ist die Betrachtung der Wahrheit ein weiteres Feld zum Wohlleben, eine reichere Quelle der Glückseligkeit als alle häus-

lichen Mittel, welche die Menschen ersinnen, ihren Zustand besser zu machen.

Nur diejenigen Theile der Künste und Wissenschaften, welche wechselweise aufeinander Einfluß haben, haben auch einen Einfluß auf die Glückseligkeit des Menschen. Sobald sie sich von den Grenzen allzu weit entfernen, die gleichsam ineinanderfließen, so entfernen sie sich auch von dem gemeinschaftlichen Endzweck, der sie verbindet, von der Glückseligkeit des Menschen, die sie befördern sollen; und der Liebling der Musen, der sich ohne Rücksicht auf ihren gemeinschaftlichen Endzweck blos in die eigenthümlichen Grenzen einer einzigen Kunst oder einer einzigen Wissenschaft einschließt, arbeitet an der Vollkommenheit dieser Kunst, aber nicht an der Vollkommenheit der Menschen.

Wenn man von einer Nothwendigkeit unserer Natur reden hört, nach der Analogie zu schließen, so sollte man glauben, die Analogie wäre eine ganz besondere Methode, die Wahrheit zu erkennen, der wir nicht widerstehen können, von welcher aber die menschliche Vernunft nicht im Stande ist den Grund anzugeben. Mich dünkt aber, daß sich die Beweiskraft der Analogie auf einen sehr sichern Vernunftschluß gründe. Freilich würden wir verhungern müssen, wenn wir uns nicht auf die Analogie verlassen wollten; allein die Einrichtung unserer Natur, daß wir der Analogie trauen, hat nicht erst von dem Schöpfer besonders veranstaltet werden dürfen, sie liegt in der Beschaffenheit eines denkenden Wesens. Der logische Grund aller analogischen Schlüsse ist dieser: Je mehr mannichfaltige Dinge zu einem Resultat übereinstimmen, desto wahrscheinlicher ist es, daß dieses Mannichfaltige eine gemeinschaftliche wirkende Ursache habe.

Ich traue mich zu behaupten, daß die metaphysischen Wahrheiten zwar derselben Gewißheit, aber nicht derselben Faßlichkeit fähig sind als die geometrischen Wahrheiten. Das heißt: Man kann die vornehmsten Wahrheiten der Metaphysik durch zusammenhängende Schlüsse bis auf solche letzte Grundsätze zurückführen, die ihrer Natur nach ebenso unleugbar sind als die ersten Grundsätze der Mathematik, aber man kann diese Kette von Schlüssen nicht so einleuchtend, nicht so faßlich machen als die geometrischen Wahrheiten.

Welcher Vorwitz treibt euch, o ihr Sterblichen, die Huldgöttinnen voneinander zu sondern, deren Hände nicht umsonst ineinander verschränkt sind? Betrachtet sie in dieser freundschaftlichen Stellung, in welcher sie ihre Schönheit einander erheben, so wird der sanft vermischte Strahl ihres Liebreizes Wunder in euch wirken; folget ihren gemeinschaftlichen Tritten, so werden sie euch zu ihrer Mutter, zu der Glückseligkeit führen, die die Liebe zu ihren Töchtern mit unsterblichem Segen einweiht. Sobald ihr sie aber eifersüchtig trennt, so irrt eine jede in abführende Nebenwege; ihre Mutter verkennt sie, versagt euch ihren Segen, und ihr seid in euern Hoffnungen betrogen. Die Beispiele, welche wir in der Geschichte der Wissenschaften vor Augen haben, bestätigen dieses.

Die symbolische Erkenntniß kommt bei jedem Vorfalle leichter in das Gedächtniß zurück und gibt unserm Urtheile den Charakter der Untrüglichkeit; die Einbildungskraft erinnert uns der öfters damit verknüpften intuitiven Erkenntniß, und diese vermehrt die Quantität der Motive.

Alle unsere Begriffe sind wie die Samenkörner der Gewächse, die, so schlecht sie aussehen, dennoch voller innern

Tugend sind und Wälder von Schönheit in ihrem Schose verbergen. Wenn wir einen Begriff unfruchtbar nennen, so ist dieses nur vergleichungsweise zu verstehen, angesehen ein jeder Begriff an und für sich selbst mit unendlichen Wahrheiten in Verbindung steht und durch die Zergliederung in andere Begriffe und Wahrheiten aufgelöst werden kann.

Die Philosophie hat mit Vorurtheilen zu kämpfen. Die Lehren derselben haben einen so unmittelbaren Einfluß auf unsere Lebensart, Glückseligkeit und Meinungen, daß ein jeder zum voraus Partei ergreift und sich aus vorgefaßten Meinungen ein eigenes System baut, das sich mit seinen Schwachheiten sehr gut verträgt. An diese Vorurtheile gewöhnt sich endlich das menschliche Gemüth so lange, bis sie einen Theil seiner Glückseligkeit ausmachen. Hernach komme die Philosophie und vertreibe den Wahn aus dieser mächtigen Schanze!

Der größte der Menschen geht mit Wahn und Aberglauben zu Schiffe, des festen Vorsatzes, mit ihnen die Fahrt dieses Lebens zu beschließen. Man bewilligt der Stimme der Vernunft niemals ein Gehör, ohne sich von seinen Vorurtheilen, wie Ulysses von den Reisegefährten, anbinden zu lassen und ihnen zum voraus den Befehl zu geben: je beweglicher ich um meine Loslassung bitten werde, desto fester ziehet die Stricke zusammen, bis wir die Sirene werden aus den Augen verloren haben!

Da ein jeder in philosophischen Dingen Partei ergreift, so glaubt ein jeder das Recht zu haben, zu meistern und Urtheil zu fällen. Wer ist der Unwissende, der sich in philosophischen Angelegenheiten nicht für einen befugten Richter hält und sein richterliches Ansehen durch Machtsprüche zu

unterstützen weiß? Die Hauptbegriffe, die in der Philosophie vorkommen, sind einem jeden im gemeinen Leben so oft vor Ohren gegangen, daß er mit ihnen vertraut zu sein glaubt.

Die Mathematik begnügt sich an dem Geständnisse der Idealisten, daß es wenigstens beständige Erscheinungen gebe, die an gewisse Regeln gebunden sind; und sie zeigt diese Regeln a priori. Der Philosoph aber muß den Grund seines Gebäudes tiefer legen, wenn es unerschüttert stehen soll, denn er muß ein wahres Vorhandensein der Dinge, nicht blos die Verknüpfung der Begriffe beweisen, und dieses ist in der That der schwierigste Knoten, den er aufzulösen hat.

Die Wahrheit zeigt, wie die Natur, unendlich viele Aussichten, unendlich viele Gesichtspunkte, aber alle stimmen in das große Gemälde zusammen, unter welchem sie das Ganze darstellt. Dem allsehenden Auge ist die gesammte Natur Ein Gemälde, der Inbegriff aller möglichen Erkenntnisse Eine Wahrheit.

Ein jeder Liebhaber der Wahrheit sei stolz genug, sich durch kein Ansehen der Person blenden, durch keine Schwierigkeit abschrecken zu lassen, mit eigenen Augen zu sehen. Der Philosoph sei nie zu eitel, zur rechten Zeit mit der Antwort einzutreten, die unserer Schwachheit so anständig ist: dieses weiß ich nicht. Aus dem Wahne, auf alle Fragen eine Antwort in Bereitschaft zu haben, sind die ungereimtesten Meinungen entsprungen, die der Philosophie zur Unehre gereichen.

Man kann sich den gesammten Inbegriff der menschlichen Erkenntniß unter dem Bilde eines Baumes vorstellen. Die äußern Spitzen desselben kommen in Sprößlingen zusammen,

diese vereinigen sich in Zweigen, die Zweige in Aesten, und die Aeste treffen endlich in einem Stamm zusammen. Man setze, daß die Fasern des Stammes durch alle Aeste, Zweige und Sprößlinge, sowie die Fasern der Aeste und Zweige durch alle Unterabtheilungen durchlaufen, daß sie aber bei jeder niedern Abtheilung solche Fasern aufnehmen, die sie in ihrer Abstammung nicht gehabt — so hat man ein sehr treffendes Bild von der Verwandtschaft unserer Begriffe.

Alle Erkenntniß, insoweit sie das Denkbare und Nichtdenkbare angeht, ist eine Folge von dem richtigen Gebrauch der Vernunft. Nur Mangel der Vernunft oder unrichtiger Gebrauch derselben kann uns auf Unwahrheit verleiten und das Denkbare mit dem Undenkbaren verwechseln lassen. Ferner haben die Wahrheiten dieser Gattung das gemeinschaftliche Kennzeichen, daß sie nothwendig und unveränderlich sind, also von keiner Zeit abhängen. Bei ihnen läßt sich weder ein „war" noch ein „wird sein" anbringen. Alles ist, oder ist nicht.

Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beiwohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden. Jede Abänderung setzt etwas zum voraus, das abgeändert wird. Ich selbst also, das Subject dieser Abänderung, habe eine Wirklichkeit, die nicht blos ideal, sondern real ist. Ich bin nicht blos Modification, sondern das modificirte Ding selbst, nicht blos Gedanken, sondern ein denkendes Wesen, dessen Zustand durch Gedanken und Vorstellungen abgeändert wird. Wir haben hier also die Quelle eines zwiefachen Daseins oder einer zwiefachen Wirklichkeit: die Wirklichkeit der Vorstellungen, und die Wirklichkeit des vorstellenden Dinges; Abänderungen und

Gegenstand der Abänderungen; und von beiden glauben wir wenigstens hinlänglich überführt zu sein.

Wir sind geneigt, dasjenige außer uns für wirklich zu halten, was auf unsere Sinne einen Eindruck macht: wir werden aber auch gewahr, daß die Sinne zuweilen trügen. Sie verführen uns zuweilen, ein Object der Erscheinung gegenwärtig zu glauben, und wir werden nachher gewahr, daß diese Erscheinungen blos Vorstellungen in uns gewesen sind und keinen Vorwurf außer uns gehabt haben. Es waren Einbildungen, Träume, Täuschungen, denen blos eine ideale Wirklichkeit zukommt.

Es ist der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, eine bemerkte Uebereinstimmung nicht dem blinden Zufall zuzuschreiben, sondern allenthalben, wo Mannichfaltiges zusammenstimmt, auch den Grund der Zusammenstimmung zu suchen. Die Wahrscheinlichkeit, mit welcher wir diesen Uebereinstimmungsgrund annehmen, nimmt mit der Mannichfaltigkeit des Uebereinstimmenden von der einen Seite, sowie von der andern mit der Einfachheit der Uebereinstimmung an Ueberzeugungskraft zu und kann der höchsten Evidenz so nahe kommen, daß ihr Unterschied nicht mehr bemerklich ist. Mannichfaltige Naturerscheinungen, die sich aus einer einfachen Voraussetzung erklären lassen, geben eine Uebereinstimmung zu erkennen, deren Grund wir in dieser Hypothese finden.

Unsere Irrthümer in Absicht des Wirklichen und Nichtwirklichen fließen aus derselben Quelle. Wir können daher den Satz gelten lassen: „Wahrheit" ist jede Erkenntniß, jeder Gedanke, der eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist; insoweit er aber eine Folge des Unvermögens ist,

insoweit er durch die Schranken unserer positiven Kräfte eine Abänderung erlitten, nennen wir ihn „Unwahrheit“; und zwar entsteht aus Unvermögen der obern Seelenkräfte, des Verstandes und der Vernunft, „Irrthum“; aber die Täuschung der Sinne führt „Verblendung“ oder „Sinnenbetrug“ herbei. Eine jede menschliche Erkenntniß ist also zum Theil wahr, zum Theil unwahr; denn sie ist die Wirkung einer Kraft, die ihre Grenzen und Einschränkungen hat.

Der Menschenverstand thut beim Empfinden eilige Schritte und geht rasch vorwärts, ohne von der Furcht zu fallen wankend gemacht zu werden. Die Vernunft hingegen fühlt gleichsam mit dem Stabe umher, bevor sie einen Schritt wagt; sie wankt denselben Weg, zwar vorsichtiger, aber nicht ohne Furcht und Zittern. Beide können auf Abwege gerathen, beide können straucheln und fallen; und wenn dieses geschieht, so wird es der Vernunft zuweilen schwerer, sich wieder aufzurichten.

Gesunder Menschensinn und Vernunft fließen beide aus einer Quelle, sind eine und dieselbe Erkenntnißkraft. Nur geht diese langsam und, wie Fontenelle sagt, mit schwerfälligen Elefantenschritten, wo jener gleichsam wie geflügelt zum Ziele eilt. Es ist der Bemühung des Weltweisen nicht unwürdig, zu versuchen, inwieweit er die Aussprüche des Menschensinnes in Vernunfterkenntnisse auflösen könne.

Könnten wir überführt werden, daß auch höhere Wesen als wir die Dinge mit der Abänderung, die ihrem Standort zukommt, so und nicht anders denken, so würde die Gewißheit, mit welcher wir das Dasein der Dinge außer uns erkennen, bis zur höchsten Evidenz heranwachsen. Wir würden eine fast vollständige Induction für uns haben, daß die

Sicherheit, mit welcher wir das Dasein der Dinge außer uns annehmen, keine Folge unseres begrenzten Gesichtskreises, keine Wirkung unserer Einschränkung sei, sondern sich auf das Positive unserer Denkkraft gründe, welches allen denkenden Wesen gemein ist. Dieses allein kann der gemeinschaftliche Grund der so ausgebreiteten Uebereinstimmung sein, nach welchem so mannichfaltige Wesen, durch mannichfaltige Erkenntnißmittel, jedes nach seinem Standort, immer dasselbe erkennen und für wahr halten.

Niemandem von uns ist es noch eingefallen, jene sinnlichen Begriffe und Erscheinungen, welche die Abbildungen der Materie sind, in die Materie selbst hineinzulegen. Wir sagen blos: die Vorstellung, die wir von materiellen Wesen als ausgedehnt, beweglich und undurchdringlich haben, sei keine Folge unserer Schwachheit und unseres Unvermögens, sie fließe vielmehr aus der positiven Kraft unserer Seele, sie sei allen denkenden Wesen gemein und mithin nicht blos subjective, sondern objective Wahrheit.

Wir können die Erkenntniß der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten: entweder insoweit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das „Materielle“ der Erkenntniß, oder insoweit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Misbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das „Formale“ der Erkenntniß genannt werden; denn dadurch wird Erkenntniß von Erkenntniß, Wahrheit von Wahrheit selbst unterschieden.

Das Materielle der Erkenntniß leidet keine Abstufung. Ein Begriff kann nicht mehr, nicht weniger wahr als der andere sein. Wenn es an dem ist, daß Wahrheit allezeit eine Folge der positiven Denkkraft der Seele ist, so findet

hier kein Mehr oder Weniger statt. Die Wahrheit ist mit einer unveränderlichen Größe zu vergleichen; sie ist eine unzertrennliche Einheit, die entweder ganz oder gar nicht anzutreffen ist. Daher auch in der Sprache das Beiwort „wahr“ selten eine Comparation leidet. Das Formale der Erkenntniß aber hat nicht nur seine Abstufung, sondern das Wesen desselben besteht hauptsächlich in der Vergleichung, in Mehr oder Weniger. In dieser Vergleichung und in diesem Vorzuge, den wir einem Gegenstande geben, besteht das Wesen des Schönen und Häßlichen, Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen. Was wir in dieser Vergleichung als das Beste erkennen, wirkt auf unser Begehrungsvermögen und reizt, wenn es keinen Widerstand findet, zur Thätigkeit. Dieses ist die Seite, von welcher das Billigungsvermögen an das Verlangen oder Begehren grenzt.

So oft wir an der Sache selbst und ihrer Wirklichkeit Antheil nehmen, so widersetzen wir uns aller Täuschung, so glücklich sie uns auch machen würde, und streben nach Wahrheit. Bei der unglücklichsten Nachricht, die uns hinterbracht wird, dringen wir auf Ueberzeugung, ob wir gleich vorher vermuthen, daß sie uns nur großes Elend bringen werde.

Unsere Neigung verändert das Gewicht der Wahrheitsgründe. Der Antheil, den wir an dem Resultate nehmen, legt den Gründen zuweilen einiges Gewicht zu, und nimmt zu einer andern Zeit von denselben etwas ab. Es ist schwer, in unserer eigenen Sache das Richteramt mit Unparteilichkeit zu führen; aber ebenso schwer ist es von der andern Seite, uns selbst als Partei Genüge zu thun, sobald der Richter verdächtig zu werden anfängt. Alles hängt (bei philosophischen Meditationen) von der Laune ab, in welcher wir uns befinden. In heitern, jovialen Stunden

sind wir leicht zu befriedigen. Wir glauben, was wir hoffen. In einer traurigen Gemüthslage hingegen sind wir mehr geneigt, das zu glauben, was wir fürchten.

In Absicht auf Erkenntniß haben wir keine andere Pflicht als die Pflicht, zu untersuchen. Das Untersuchen der Wahrheit ist eine freiwillige Handlung, die durch Erkenntniß des Guten und Bösen regiert wird und also eine sittliche Nothwendigkeit anerkennt, eine Verpflichtung zuläßt. Das Erkennen und Annehmen aber ist von unserm Willen nicht abhängig. Die Nothwendigkeit, anzunehmen, ist keine sittliche, sondern eine physische Nothwendigkeit. Wir geben dem für wahr Erkannten nicht Beifall, weil wir wollen oder sollen, sondern weil wir schlechterdings nicht anders können.

Der Geist der Untersuchung muß immer von neuem rege gemacht und unterhalten werden, wenn die Wahrheit, die wir anerkennen, einigen Werth haben soll. Erkenntniß ohne Untersuchung ist zuweilen von weit schlimmern Folgen, als Untersuchung ohne Erkenntniß; oder vielmehr es hört auf, Erkenntniß der Wahrheit zu sein, sobald der Satz als ausgemacht angenommen und populär wird, ohne daß man es ferner nöthig findet, die Gründe zu prüfen, auf welchen er beruht.

Nach dem natürlichen Cirkellauf der Dinge führt Wahrheit zur Beruhigung, Beruhigung zur Trägheit, und Trägheit zum Aberglauben. Alsdann ist es eine Wohlthat der Vorsehung, wenn der Geist des Zweifels und der spitzfindigsten Untersuchung rege gemacht wird, um durch Verwerfung aller Grundsätze den Rückweg zur Wahrheit wieder hinzuführen.

Es gibt Wahrheiten, die unsere Glückseligkeit befördern. Die sie abhandeln, können ihre Lehren 1) gründlich und trocken, oder 2) leicht und reizend abfassen. Die sie bestreiten, können ihre Gegenstände ebenfalls 3) trocken, oder 4) verführerisch vorbringen. Die erste Art schreibt für gründliche Köpfe; die zweite für die Welt; die dritte gibt zum fernern Nachdenken Anlaß; die letzte sind schadenfrohe Irrlichter, die den Reisenden auf gefährliche Abwege verleiten und mit einem wilden Gelächter seiner spotten.

Die Metaphysiker scheuen sich nicht, Dinge zu leugnen, an welchen der gesunde Menschenverstand sich nie zu zweifeln einfallen läßt. Der Idealist leugnet das wirkliche Dasein einer materiellen Welt. Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen außer sich, und der Spinozist sagt, er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein bloßer Gedanke in Gott. Der Skeptiker endlich findet alles dieses noch ungewiß und dem Zweifel unterworfen. Man hat, wie es scheint, blos die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstand gleichen Schritt halte, ob sie alles dieses nach den Gesetzen des Denkbaren unumstößlich darthun könne, was jener, gleichsam als eine unmittelbare Erkenntniß, für ausgemacht hält. Man hat blos das Wissenschaftliche in der Erkenntniß in Zweifel ziehen wollen, um den Dogmatiker zu beschämen, der seinen Lehren die höchste Evidenz der reinen Vernunfterkenntniß zutraut.

Madame Rowe sagt: Eine einzige gute That ist besser als tausend gelehrte Abhandlungen. Allein was für ein Recht hat man, den Denker von dem Wohlthäter zu unterscheiden? Was thut der Wohlthäter? Er befriedigt die Bedürfnisse seines Nebenmenschen durch seine Glücksgüter;

allein was er durch diese thut, verrichtet der Denker durch seine Seelenkräfte.

Ich nenne ewige Wahrheiten diejenigen Sätze, welche der Zeit nicht unterworfen sind und in Ewigkeit dieselben bleiben. Diese sind entweder nothwendig, an und für sich selbst unveränderlich, oder zufällig, d. h. ihre Beständigkeit gründet sich entweder auf ihr Wesen: sie sind deswegen so und nicht anders wahr, weil sie so und nicht anders denkbar sind; oder auf ihre Wirklichkeit: sie sind deswegen allgemein wahr, deswegen so und nicht anders, weil sie unter allen möglichen ihrer Art so und nicht anders die besten sind.

Außer diesen ewigen Wahrheiten gibt es noch zeitliche Geschichtswahrheiten: Dinge, die sich zu einer Zeit zugetragen und vielleicht wiederkommen; Sätze, die durch einen Zusammenfluß von Ursachen und Wirkungen in einem Punkte der Zeit und des Raumes nur als wahr gedacht werden können. Von dieser Art sind alle Wahrheiten der Geschichte in ihrem weitesten Umfange: Dinge der Vorwelt, die sich einst zugetragen und uns erzählt worden, die wir aber selbst nie wahrnehmen können.

Ich erstaune, wenn ich die Macht bedenke, welche das Vorurtheil über die Gemüther hat. Es ist kein Theil in der Weltweisheit, keine Wissenschaft überhaupt, die nicht mit den größten Vorurtheilen von der Welt in einem Subject sollte bestehen können. Ein jeder sucht die Wahrheiten, welche ihm bekannt sind, so gut mit seinen Lieblingsvorurtheilen durcheinanderzuweben, als er kann; und wenn er sich eine Zeit lang mit seinem Gewebe begnügt hat, so glaubt er sein System auf Gründe gebaut zu haben.

Die Wißbegierde der Kinder muß entweder durch Ruhm oder durch Neugierde angefeuert werden, denn die Liebe zur Wahrheit wirkt sehr schwach in jugendlichen Gemüthern, und die Erkenntniß derselben macht ihnen noch allzu wenig Vergnügen, als daß sie sich um ihretwillen einer beschwerlichen Arbeit unterziehen sollten. Man sieht daher, wie wenig man bei Kindern gewinnt, wenn man ihnen dasjenige spielend beibringt, was andere durch mühsame Forschungen herausgebracht haben. Man erstickt ihre Neugierde, indem man sie frühzeitig stillt. Sie wissen, daß dieses und jenes so beschaffen ist, und bekümmern sich wenig um das Wie und Warum.

Man verspricht sich vielleicht anfangs von der menschlichen Vernunft, so wie im gemeinen Leben der Kranke von seinem Arzte, zu viel, um dasjenige, was beide leisten, gehörig zu schätzen und mit Dank zu erkennen. Man erwartet von der Philosophie Aufschlüsse, die über ihre Grenzen hinausreichen, und muß alsdann freilich verdrießlich werden, wenn man unvermuthet an die Schranken stößt, welche ihr Gebiet einschließen. Diese Ungenügsamkeit mit dem Erworbenen, dieses Weiterhinausstreben ist dem Forschungstriebe des menschlichen Geistes und seiner Bestimmung angemessen. Sie muß aber nicht in Mismuth und üble Laune ausarten und dasjenige verkennen oder gar verachten lassen, was wir dem Lichte der Vernunft wirklich zu verdanken haben.

Wer den Sporn, über seine Grundsätze nachzudenken, in der Seele hat und eine Zeit lang ohne Rath und Führung sich selbst überlassen gewesen ist; wer lange genug mit Meinungen, Zweifel, Aberglauben und Vorurtheil zu kämpfen gehabt hat, bevor er in Absicht auf sein Verhalten und die Grundsätze seines Lebenswandels zu einiger Beruhigung gelangen und sozusagen mit sich selbst in Friede und Ein-

tracht leben konnte: der wird der Vernunft jede Wohlthat, die sie ihm erzeigt, mit Dank anerkennen. Er hat unter fürchterlichen Erscheinungen einen steilen, schlüpfrigen Weg hinanzuklimmen gehabt, Abgrund von beiden Seiten, herüberhangende Felsenbrüche über seinem Haupte. In der Verwirrung von so mancherlei Stimmen des Muthwillens, der Verzweiflung, der Heuchelei, der Schadenfreude und des Hohngelächters, die ihn unaufhörlich betäubten, ließ sich hier und da auch diese freundliche Stimme hören, welche ihm bald Aufmunterung, bald Warnung zurief. Jetzt, da er die erste Anhöhe bestiegen, auf welcher die Luft gereinigt und die Aussicht heiter zu werden beginnt, sieht er zuerst mit herzlichem Frohsein und Dank gegen seine Wohlthäterin auf den beschwerlichen Weg zurück, welchen er hinter sich hat; und alsdann erst hebt er die Augen zu seinem Gipfel empor, der sich in die Wolken versteckt.

Wer aber wie auf Adlerflügeln getragen diese Anhöhe erreicht hat, ohne Beschwerlichkeit empfunden oder Gefahr geahndet zu haben: der wird das Gute nicht zu schätzen wissen, das ihm widerfahren ist, wird vielmehr über die fernere Hülfe unzufrieden sein, welche ihm noch einige Zeit verweigert wird, und vielleicht aus Unwillen sich beklagen, daß ihm auf dem Wege so manche Aussicht nicht gezeigt worden, die sich hier und da zwischen dichtverwachsenen Hecken und Dornsträuchen öffnet.

Das Gute und Böse und die sittlichen Ideale.

Daß man die allgemeinen Grundsätze der Sittenlehre mit geometrischer Strenge und Bündigkeit beweisen könne, ist nicht schwer zu beweisen. „Haben wir Menschen das Erkenntnißvermögen miteinander gemein", sagt Marcus Aurelius, „so haben wir auch als vernünftige Geschöpfe die Vernunft gemein. Ist dieses, so haben wir auch die Vernunftgründe gemeinsam, die uns vorschreiben, was zu thun oder zu lassen ist, und folglich haben wir ein gemeinsames Gesetz." Nichts ist meines Erachtens deutlicher und bündiger als dieser Schluß. Wenn verschiedene Dinge eine ähnliche Bestimmung haben, so müssen sie auch die Folgen gemein haben, die aus dieser Bestimmung fließen. Die Menschen besitzen eine gemeinschaftliche Beurtheilungskraft, die in verschiedenen Vorwürfen nur dem Grade nach unterschieden ist; daher beruhen auch alle ihre Begriffe und Urtheile vom Guten und Bösen auf demselben Grunde und weichen nur nach dem Grade ihrer Einsicht voneinander ab. Ist aber dieses, so gibt es auch allgemeine Grundregeln, nach welchen sie, was zu thun oder zu lassen sei, entscheiden sollten, und diese allgemeinen Grundregeln sind die Gesetze der Natur.

Das Ziel des Empfindungsvermögens ist das „Gute", d. i. insoweit wir ein Empfindungsvermögen besitzen, streben

wir dahin, die objectiven Eigenschaften mit unsern Begriffen von Güte, Ordnung und Schönheit übereinstimmend zu machen. Dieses Object ist jezuweilen in uns selbst, wenn wir uns bemühen, unsere Gedanken und Empfindungen selbst nach der Regel der Güte, Schönheit u. s. w. abzuändern.

Ein jeder Begriff, der vermöge seiner Beschaffenheit unsern Willen bestimmen kann, zu handeln oder nicht zu handeln, heißt ein „Bewegungsgrund". Dieser Begriff muß uns die Vorstellung einer Schönheit oder Vollkommenheit gewähren, wenn er uns zu Handlungen antreiben will, et vice versa. Was uns Lust gewährt, wenn es gegenwärtig ist, das erregt abwesend ein Verlangen in uns, welches nichts anderes ist als eine Vermischung von Lust und Unlust: von Lust über die Güte des Gegenstandes, und von Unlust über dessen Abwesenheit. Gleichgültigkeit, Wollen, Verlangen, Begierde, Sehnsucht sind die Stufen der Begehrlichkeit oder desjenigen Affects, der in uns erregt wird, wenn der vollkommene Gegenstand abwesend ist; sowie Gleichgültigkeit, Behaglichkeit, Lust, Vergnügen, Wollust, Entzückung die Grade der Empfindung ausdrücken, die durch den Genuß des vollkommenen Gegenstandes erregt werden.

Die Fertigkeit des Gemüths, das Gute von einer gewissen Art vorzüglich zu begehren, heißt „Neigung". Gewohnheit erzeugt natürliche, und Uebung künstliche Fertigkeiten, also auch Neigungen. Ist der „Grad" der Fertigkeit den „Kräften", oder das „Object" den „Absichten" der Natur nicht gemäß, so ist die Neigung „unnatürlich", und zwar in dem ersten Falle „über-", in dem letzten „widernatürlich".

Neigungen werden blos durch Bewegungsgründe regiert,

und nicht anders als durch Collision der Motive verändert. Je bestimmter also die Neigung, desto mehr Gelegenheit zu Collisionen.

Das Nützliche wird durch die Gewohnheit angenehm und kann insoweit auch Begierden und Neigungen erregen. Neigungen zum Nützlichen, nicht insoweit es nützlich, sondern insoweit es durch die Gewohnheit angenehm geworden, arten in unnatürliche Neigungen aus, weil das Object nur insoweit es nützlich ist den Endzwecken der Natur gemäß ist. Die Mittel, welche als Endzwecke begehrt werden, machen eine Art der unnatürlichen Neigungen aus, erschöpfen aber die Gattung nicht. Ueberhaupt gibt es so viel fehlerhafte Neigungen als Trugschlüsse in der Vernunft.

Eine jede Einsicht, die in das Begehrungsvermögen übergeht und eine Begierde oder Verabscheuung wirkt, nennt man eine wirksame oder pragmatische Erkenntniß; die aber auf das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine unwirksame oder speculative Erkenntniß genannt. Die wirksame Erkenntniß ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Widerstand findet, ihre bestimmte Wirkung unfehlbar hervorbringt. Wenn entgegengesetzte Triebfedern der Seele miteinander streiten und sich einander das Gleichgewicht halten, so verlieren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgültigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, so neigt sich die Seele auf die Seite der Uebermacht und vollbringt oder unterläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger auf sie gewirkt haben. Man nennt die Kraft der Erkenntniß, die wirklich zur Ausführung kommt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanik, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmt wird, eine

todte Kraft. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewußt sein müßte. Sie fühlt einen Trieb, etwas zu thun oder zu lassen, sie fühlt auch den Widerstand der entgegengesetzten Begierden und Verabscheuungen und entschließt sich, das zu thun, wozu sie den mächtigsten Reiz verspürt. Wenn aber die wirksame Erkenntniß deutlich ist, so werden ihre Wirkungen auf das Begehrungsvermögen Beweggründe genannt. Diese Beweggründe haben in der Ausübung nicht selten sowol mit entgegengesetzten Beweggründen als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele nennen, zu kämpfen. Wir unterscheiden im Deutschen nachdrücklich genug „freie" Handlungen (physische) von „freiwilligen" Handlungen (moralischen). Der Mensch kann seiner Freiheit, aber nicht seiner Freiwilligkeit beraubt werden. Eine Handlung, die ihren Grund in dem Willen hat, ist freiwillig. Wenn ihrer Ausführung kein physischer Grund entgegen ist, so ist sie frei (physisch). Wenn sie der Willkür eines andern nicht unterworfen ist, so heißt sie bürgerlich frei. Die Handlungen des Menschen sind sittlichen Gesetzen unterworfen, hangen aber ohne Vertrag in Absicht auf ihre Bestimmung blos von seiner eigenen Willkür ab, sind also frei. Durch den Vertrag werden sie der Willkür eines andern unterworfen, also wird durch jeden Vertrag ein Theil der Freiheit vergeben.

Das Vermögen der Seele nun, die Beweggründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultate dieser Vergleichung zu entschließen, wird die „Freiheit" genannt.

Man betrachte nur das Thun und Lassen der Menschen, ihre verschiedenen Neigungen und Leidenschaften, Ergötzungen und Beunruhigungen, man sondere dasjenige ab, worin sie

alle endlich übereinkommen, diejenige Bestimmung, welche in dieser großen Mannichfaltigkeit allenthalben anzutreffen ist. Dieses summum bonum, quo tendimus omnes, auf welches alle Begierden und Wünsche der Menschen zuletzt abzielen, dieses ist die Richtschnur, die wir niemals aus den Augen lassen müssen, der Leitfaden, der uns durch das Labyrinth der menschlichen Handlungen sicher hindurchführen wird.

Was haben die tausendfachen Begierden und Wünsche, Leidenschaften und Neigungen der Menschen gemein? Dieses, daß sie alle auf die Erhaltung oder Verbesserung unseres oder eines andern Geschöpfes innern oder äußern Zustandes abzielen. Selbst die allerlasterhaftesten Neigungen, die allerschändlichsten Begierden haben keinen andern Endzweck, nur daß sie Scheingüter an die Stelle der wahren Vortheile setzen oder die gehörige Proportion verfehlen, indem sie ihr eigensüchtiges Selbst einer jeden andern Absicht vorziehen, oder ihren äußern Zustand auf Unkosten des innern zu verbessern suchen.

Die Betrachtung der Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung gewährt uns Lust, der Unvollkommenheit, Häßlichkeit und Unordnung aber Unlust. Daher können Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit Bewegungsgründe abgeben, wodurch ein freies Wesen in seiner Wahl bestimmt wird. Diese Bewegungsgründe legen dem freien Wesen keinen physischen Zwang auf, denn es wählt nach Wohlgefallen und aus innerer Wirksamkeit; indessen aber führen sie eine moralische Nothwendigkeit mit sich, vermöge welcher es dem freien Geiste unmöglich fällt, an den Unvollkommenheiten, dem Häßlichen und Ordnungslosen Wohlgefallen zu finden.

Eine Verbindlichkeit ist nichts anderes als eine moralische

Nothwendigkeit, zu handeln, d. i. etwas zu thun oder zu unterlassen. Denn da kein physischer Zwang bei einem freien Wesen stattfindet, so kann ich auf keine andere Weise verbunden werden, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, als insoweit man mich durch Bewegungsgründe dazu veranlaßt. Die Bewegungsgründe aber verursachen eine moralische Nothwendigkeit, daher ist jede Verbindlichkeit eine moralische Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu unterlassen. Da nun ein jedes freie Wesen sittlich gezwungen ist, sich in seiner Wahl nach den triftigsten Bewegungsgründen zu bestimmen, so ist es auch verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist.

Es gibt allgemeine Naturgesetze, die unmittelbar aus der ersten Quelle fließen. Diese gehen mehr auf die Neigungen unseres Herzens als auf unsere äußerlichen Handlungen. Sie schreiben uns vor, was wir lieben, und wovon wir abgeneigt sein sollen, und überlassen es dem untern Naturgesetze, unser Thun und Lassen einzurichten.

Die moralische Güte einer Handlung, der Werth oder Unwerth unseres Thuns und Lassens hängt nicht nur von unzähligen begleitenden Umständen und Zufälligkeiten, sondern auch von den Folgen und Wirkungen dieser Handlung ab, die unmöglich mit Gewißheit vorhergesehen werden können. Der mindeste unverhoffte Zufall kann alle unsere Hoffnungen vereiteln und den besten Vorsatz von den allerschädlichsten Wirkungen sein lassen. Ein Umstand, den wir nicht bemerkt haben — und wie sollen wir im Stande sein, alle Umstände genau zu erwägen —, kann der Beschaffenheit des gegenwärtigen Falles eine ganz andere Gestalt geben. Nur ein allsehendes Auge kann die Ursachen, Folgen, Verhältnisse und Zufälligkeiten einer wirklichen Begebenheit mit der vollkommensten

Gewißheit einsehen. Sterbliche müssen sich in diesem Falle der Führung einer bloßen Wahrscheinlichkeit überlassen.

Welcher Sterbliche kann sich rühmen, mit Gewißheit einzusehen, was Gelegenheit, Zeit und Umständen nach die beste Handlung sei, die er ausführen kann? In solchen Fällen die Gewißheit abwarten, heißt ewig unschlüssig dastehen, niemals zur Ausübung kommen wollen. Ja öfters ist die Gelegenheit so dringend, der Zeitpunkt so entscheidend, daß uns nicht einmal Zeit gelassen wird, die Gründe der Wahrscheinlichkeit nach deutlichen Begriffen abzuwägen.

Das „Gewissen“ und ein „glücklicher Wahrheitssinn“ (bon sens) müssen in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten, wo uns nicht die Gelegenheit den kahlen Nacken zuwenden soll, bevor wir sie ergreifen. „Das Gewissen ist eine Fertigkeit, das Gute vom Bösen, und der Wahrheitssinn ist die Kraft, das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden.“ Sie sind in ihrem Bezirk das, was der Geschmack im Gebiete des Schönen und Häßlichen ist. Ein geübter Geschmack findet in einem Nu, was die langsame Kritik nur nach und nach ans Licht setzt. Ebenso schnell entscheidet das Gewissen, beurtheilt der Wahrheitssinn, was die Vernunft nicht ohne mühsames Nachdenken in deutliche Schlüsse auflöst.

Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann, so müssen alle freiwilligen Entschließungen eine vorausbestimmte Gewißheit haben, denn was objectiv keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerlei Weise erkannt werden.

Das innere Gefühl, diese Empfindung des Guten und Bösen, Wahren und Falschen, wirkt nach unveränderlichen Regeln, nach richtigen Grundsätzen, aber nach Grundsätzen, die durch anhaltende Uebung unserm Temperamente einverleibt, bei uns gleichsam in Fleisch und Blut verwandelt worden sind. Ob sie gleich auf undeutliche Erkenntniß und öfters auf bloße Wahrscheinlichkeiten gegründet sind, so ist ihre Wirkungskraft auf das Begehrungsvermögen dennoch weit feuriger und lebhafter als die Wirkungskraft der deutlichsten Vernunftschlüsse, die ohne Fertigkeit überzeugen, aber nicht rühren, unterrichten, aber das Gemüth nicht bewegen.

Wir geben einem Satze „Beifall", sobald wir die Wahrheitsgründe desselben einsehen. Je näher diese Wahrheitsgründe einer völligen Demonstration kommen, und je deutlicher wir dieselbe einsehen, desto zuverlässiger ist unser Beifall. Endlich, wenn wir den Beweis eines Satzes so deutlich einsehen, daß wir die Wahrheit desselben nicht mehr in Zweifel ziehen können, so sind wir „völlig überzeugt". Das „Gemüth", oder der Inbegriff unserer Begehrungsvermögen, erkennt eine Art von Beifall, der von jenem aus Wahrheitsgründen weit verschieden ist und „praktischer Beifall" genannt zu werden verdient. Wer von einer Wahrheit überzeugt ist, der kann sie zu eben der Zeit unmöglich in Zweifel ziehen; allein man kann von einer Verbindlichkeit theoretisch überzeugt sein und ihr dennoch zuwiderhandeln. Ja Cartesius scheint sogar nicht ohne Grund zu behaupten: Raro peccatur defectu theoreticae cognitionis officii sui, sed defectu practicae, hoc est defectu firmi habitus assentiendi officio suo.

Nicht alle demonstrativen Wahrheiten wirken gleich stark in unser Begehrungsvermögen. Manche überzeugen den Verstand, ohne das Gemüth zu bewegen, gewähren klare Er=

kenntniß, aber ohne Kraft, Leben und Wirksamkeit; dahingegen andere Wahrheiten mit weniger Gewißheit das Gemüth mehr bewegen und eine wirksame und lebendige Erkenntniß hervorbringen, die in das Begehrungsvermögen übergeht und zu werkthätigen Entschließungen antreibt.

Die „sittliche Empfindung" besteht in einer schnellen Vorstellung des wahren oder scheinbaren Guten, das in einem Gegenstande anzutreffen ist. Sie ist also ohne Hülfe der Urtheilskraft gegen tugendhafte und lasterhafte Neigungen gleichgültig. Wer die Empfindung eines Menschen vermehrt, hat ihn dadurch noch nicht tugendhaft gemacht, wenn er nicht zugleich seine Urtheilskraft gebessert hat. Das Temperament vermehrt oder vermindert nur den Grad der angeborenen sittlichen Empfindung.

In jeder Theorie dient das Beispiel nur zur Erläuterung und wird überflüssig, sobald wir den allgemeinen Satz begreifen; aber in der sittlichen Sphäre hat das Beispiel immer größern Nutzen als die Maxime. Es hat einen stärkern Einfluß in den Beifall des Gemüths, weil es die Sinne rührt, die Einbildungskraft erschüttert. Hierauf gründet sich der Nutzen der Geschichte und der Aesopischen Fabel in der Sittenlehre.

Viele überredende Gründe können mehr Gewicht haben, das Herz leichter bewegen, als ein einziger überzeugender Bewegungsgrund, und wenn sie mit diesem vereinigt werden, so erzeugen sie jene glückliche Harmonie des Herzens und des Verstandes, die eine Quelle der süßesten Zufriedenheit ist.

Gewohnheit und Uebung regieren eigenmächtig in unserm Herzen, und man kann mit Hülfe derselben die widerspenstigsten Neigungen besiegen, die hartnäckigsten Leidenschaften unter die Herrschaft der Vernunft bringen.

Wenn Vernunftgründe von Schönheit und Anmuth unterstützt werden, so wird die Einbildungskraft leicht zur Uebereinstimmung gereizt. Die Vollkommenheit ist die Triebfeder der Vernunft, und die angenehme Empfindung die Lockspeise der Phantasie. Hierauf gründet sich der Nutzen der Künste in der Sittenlehre.

Die Grundsätze der philosophischen Sittenlehre müssen durch „Beispiele" belebt, von der „Gewalt der angenehmen Empfindung" unterstützt, durch die „Uebung" in beständiger Wirksamkeit erhalten und endlich in „Fertigkeit" verwandelt werden. Alsdann entsteht die „Ueberzeugung des Herzens", die in der Ethik unser vornehmster Endzweck ist. Der Geist mag immer nur wahrscheinliche Beweise vor sich sehen, ja er mag diese Wahrscheinlichkeit selbst nicht einmal deutlich zergliedert, nur mit dem Wahrheitssinne begriffen haben: dieses hindert nicht allezeit das Leben der Erkenntniß. Die Sinne können gleichwol lebhaft gerührt, die Einbildungskraft entzündet, und das Gemüth durch Gewohnheit, Beispiel, Anmuth u. s. w. zu dem standhaftesten und unveränderlichen Beifall gezwungen werden, woraus eine innigere und süßere Beruhigung und Zufriedenheit entspringt als aus der kalten Ueberzeugung des Geistes.

Alles, was von einer wirkenden Ursache kraft der Billigung des Willens hervorgebracht wird, ist eine Wirkung seiner Willkür, und wenn diese Willkür aus Einsicht und vernünftigen Gründen auf das Beste trifft, so wird sie eine

freie Wahl genannt. Ich lasse mich den Einwurf nicht irren, daß auf solche Weise das Freiwillige selbst zur Nothwendigkeit gemacht wird, indem das Gegentheil unter der Bedingung, daß jenes das Beste ist, auf diese Weise unmöglich sein muß. Ich weiß wohl, daß sich manche Weltweisen durch diesen Einwurf haben bewegen lassen, in der freien Wahl selbst eine Unbestimmtheit zuzugeben, und den Ausschlag nicht von dem Bewegungsgrunde, sondern gleichsam von einem Ungefähr abhängen zu lassen; allein ich erkläre mich ausdrücklich, daß ich weder für den Menschen noch für die Gottheit selbst eine andere Freiheit anerkenne, als die von der Erkenntniß und Wahl des Besten abhängt.

Will jemand die Bestimmtheit der freien Wahl Nothwendigkeit, Zwang oder Fatalität nennen, so sei ihm dieses vergönnt, insofern er dadurch den Unterschied, der in der Sache liegt, nicht aufzuheben gedenkt. Umfasset mit den Wörtern „Nothwendigkeit, Zwang, Können und Nichtkönnen" so vielerlei Begriffe ihr wollt; genug für mich, es gibt eine zwiefache Nothwendigkeit: die eine beruht auf Wahrheit und Unwahrheit, die andere auf Güte und Vollkommenheit. Jene wird die blinde, diese die sittliche Nothwendigkeit genannt. Jene setzt weder Kenntniß des Besten noch Billigung und Wahl desselben, weder Absicht noch Selbstentschließung voraus; bei dieser hingegen werden die Endursachen mit zu hervorbringenden, wirkenden Ursachen, und die Handlung erfolgt blos, weil sie der Billigung und der Absicht gemäß ist, die uns dazu angetrieben, oder wenn ihr wollt, „gezwungen" haben. Einen Zwang oder Nothwendigkeit von dieser Art gebe ich auch in Absicht auf Gott zu, und ich muß es mir gefallen lassen, wenn man mich deshalb einen Fatalisten nennen will.

Wenn ich Sie recht verstehe, so nennen Sie es nur

dann Freiheit des Willens, wenn der Wille gar keiner Richtschnur folgen darf, wenn er sich dem blinden Ungefähr überlassen kann. Ob Sie einer Richtschnur folgen oder nicht folgen, soll abhängen von Ihrem „Belieben", von Ihrer Willkür, von Ihrem „Eigensinn". Jede Veränderung in der Natur, und also auch in dem menschlichen Körper, hat ihre „wirkende Ursache" und ihre „Endursache". Bei einigen sind diese Ursachen verschieden und ohne unmittelbaren Einfluß aufeinander. Von dieser Art sind alle unwillkürlichen Veränderungen unseres Körpers; sie erfolgen aus wirkenden Ursachen, harmoniren zwar mit einem gewissen System der Endursachen, sind aber keine unmittelbare Wirkung der menschlichen Absichten. Ich verdaue, dünste aus u. s. w., nicht weil und insoweit dieses meine Absicht ist, sondern aus physisch wirkenden Ursachen. Andere Veränderungen aber erfolgen entweder unmittelbar aus Endursachen selbst, oder aus nächsten wirkenden Ursachen, welche unmittelbare Folgen von Ursachen sind. Das Schreiben z. B. erfolgt zum Theil mittelbar, zum Theil unmittelbar aus dem System meiner Absichten, weil ich „die Absicht habe, für gut finde, beliebe", zu schreiben. Dieses sind „willkürliche Handlungen". Ich handle also „willkürlich", wenn eine Veränderung in der Natur dadurch wirklich geworden, daß sie zu meinen Absichten gehört. Ich handle „unwillkürlich, nothwendig", wenn der Inbegriff meiner Endursachen zur Existenz einer Veränderung nichts beigetragen. Meine Handlung ist „vermischter Natur" oder nur zum Theil willkürlich, wenn die Endursachen nicht die einzigen, vollständigen, wirkenden Ursachen der Veränderung, sondern nur eine Mitursache desselben sind, wie bei Athem holen, Gähnen, Husten u. s. w. Da ich mir nun meiner Endursachen, „dunkel, klar oder deutlich", bewußt sein kann, so kann ich auch zur Handlung durch „Instincte, Triebfedern oder Bewegungsgründe" angespornt werden. In letzterm Falle handle ich „freiwillig".

„Die Moral", sagt Ihr Freund, „wird eine Art Mechanik." Ja, wenn man sich so ausdrücken will; aber mit dem Unterschiede, daß in der moralischen Mechanik die Erkenntniß des Guten und Bösen, in ihrem ganzen Umfange und nach allen Graden der Erleuchtung, das einzige Triebwerk ausmacht, die erste und letzte Kraft der Maschine ist. Das Gute, das ich „begehre, verlange, wünsche, erwarte", ist die Federkraft, und mein Wille, meine Neigung, mein Instinct das Räderwerk, das durch Vorstellung oder Empfindung von jenem in Spiel gesetzt wird.

Alle Dinge außer Gott haben sowol Unvollkommenheiten als Vollkommenheiten, besitzen Realitäten, aber nicht im höchsten Grade. Die Realitäten der leblosen, lebendigen und vernünftigen Dinge werden das „metaphysische Gute" genannt; ihre Einschränkungen aber machen das „metaphysische Uebel" aus.

Wenn dieses metaphysische Gute von lebenden Wesen mit Bewußtsein wahrgenommen wird, so entsteht Lust, Wohlgefallen, angenehme Empfindung, sowie aus der unmittelbaren Vorstellung des metaphysischen Uebels Unlust, Schmerz und Misfallen erzeugt wird. Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen der empfindenden und vernünftigen Wesen machen das „physische Gute" und „physische Uebel" aus. An und für sich kann Gutes blos Gutes, sowie Böses blos Böses zur Folge haben; zufälligerweise aber kann Gutes auch aus Bösem, und Böses aus Gutem entspringen, z. B. Gemüthsruhe aus der Unwissenheit eines bevorstehenden Unglücks, Beruhigung aus der Vergessenheit eines empfundenen Uebels.

Das Gute und Böse als Absicht und Vorsatz betrachtet macht das „sittliche Gute" und das „sittliche Böse" aus.

Das sittliche Böse kann nur unter dem Scheine des Guten den Willen in Bewegung setzen, und demnach besteht das sittliche Böse nur in dem Vorzuge, den vernünftige Wesen dem Scheingute mit Hintansetzung des wahren Guten einräumen. Das sittliche Uebel hat physisches Uebel zur Folge, sowie das sittliche Gute physisch Gutes. Aber zufälligerweise kann sittliches Uebel auch gute Folgen, sowie eine sittlich gute Handlung auch zuweilen physisches Uebel veranlassen. Beides aber „darf nicht absichtlich sein", wenn es „bei Beurtheilung des sittlichen Werths einer Handlung" mit in Betracht kommen soll.

Alle Pflichten, die die Natur dem Menschen vorschreibt, müssen das „höchste Gut" zum Ziel haben. Ist unser höchstes Gut die Glückseligkeit, so kann die Pflicht befehlen, das Leben der Glückseligkeit nachzusetzen. Ist aber das Leben selbst das höchste Gut, so kann es keine Pflicht geben, das Leben selbst zu verlieren.

Vielen misfällt die nach ihrer Meinung ungerechte Austheilung der Güter auf Erden. Das physisch Gute und das physisch Böse, sagen sie, sei hier nicht nach Verdienst, nicht nach Maßgabe des sittlich Guten und Bösen ausgetheilt. Den Guten ergehe es oft sehr schlecht, den Bösen gut. Hiervon hat Plato im Zweiten Buch seiner „Republik" ein so lebhaftes Bild entworfen, welches meisterhaft genannt zu werden verdient.

Allein wer das Gute übt um der Belohnung willen, die er dafür erwartet, ist nur gewinnsüchtig. Tugend um der Vergeltung willen ist feiler Wucher, nicht echte Tugend; du kennst ihren Werth nicht, wenn du nicht in ihr selbst Seligkeit findest. Wem Wohlwollen selbst nicht süßer Genuß

ist, wem Glückseligkeit verbreiten nicht Glückseligkeit ist, der kennt blos die Worte, nicht die Sache und hat jene Höhe noch nicht erreicht, von welcher der Weise auf das Schicksal der Menschen herabsieht. Ohne Leiden ist keine Standhaftigkeit, ohne Aufopferung keine Großmuth, ohne Selbstverleugnung keine Seelengröße, ohne Verfolgung keine heldenmüthige Liebe zur Wahrheit. Ohne Glück der Thoren und Schlechten ist in der Tugend kein Verdienst, sowie ohne Kämpfe kein Sieg rühmlich sein kann. Ihr verwandelt alles Wohlwollen in niedrigen Eigennutz, indem ihr die Menschen gewöhnt, immer auf Vergeltung hinauszuschauen und die Vertheilung der Glücksgüter nur alsdann gerecht zu nennen, wenn sie mit ihren eigensüchtigen Wünschen übereinstimmt. „Die Götter selbst", sagt Seneca, „kennen kein angenehmeres Schauspiel als den Tugendhaften, wenn er mit dem Schicksal kämpft und nicht unterliegt."

Alle Handlungen der Menschen sind, auch von der sittlichen Seite betrachtet, weder völlig gut noch völlig böse. Die „vollkommen guten Handlungen" sind nicht auf das Los eingeschränkter Wesen gefallen. Zur vollständigen Güte derselben würde gehören, daß sie aus der lebendigsten Ueberzeugung von ihrer wahren Güte mit Uebereinstimmung aller Wirkungskräfte des Menschen erfolgen: ein Grad der Vollkommenheit, der keinem durch Schranken begrenzten Wesen hat zutheil werden können. „Vollkommen böse Handlungen" aber kann es weder an und für sich geben, noch ist ein Wesen denkbar, welches das Böse als Böses wollen und lieben kann. Der Erfolg einer jeden Handlung, deren der Mensch fähig ist, muß immer gemischter Natur, theils gut, theils auch böse sein.

Alle „sittlichen Uebel" sind entweder dolus oder culpa,

entspringen entweder aus Mangel an Güte oder aus Mangel an Macht, haben entweder einen Fehler des Willens oder einen Fehler der Erkenntniß oder des Vermögens zur Quelle. Wenn die Fehler der Macht der freiwilligen Ursache zu Schulden kommen sollen, so müssen auch sie aus Fehlern des Willens entstanden sein. Alles sittliche Uebel hat also Willensfehler zur ersten, ursprünglichen Quelle. Die Willensfehler aber entstehen aus nicht lebendig genug erkannten Beweggründen oder Mangel an Fertigkeit, nach denselben zu handeln; daher ist alles sittliche Uebel eine Folge von Einschränkung und Mangel der Kraftäußerung.

Meine Maxime ist: ich lasse mir kein Vergnügen entgehen, das mit irgendeiner Vorstellungsart verbunden ist. Meine Vernunft muß nicht spröde thun und mir die unschuldigen Vergnügungen dieses Lebens verleiden wollen. Die Philosophie soll mich glücklicher machen, als ich ohne dieselbe sein würde; und dieser Bestimmung muß ich treu bleiben. Solange sie eine gute Gesellschafterin ist und mich auf eine angenehme Weise unterhält, bleibe ich bei ihr; sobald sie aber vornehme, frostige oder gar saure Gesichter macht und üble Laune bekommt, lasse ich sie allein und spiele mit meinen Kindern.

Es kränkt und beleidigt unsere sittliche Empfindung, den gegenwärtigen süßen Genuß mit den Folgen desselben in einer solchen Disharmonie zu sehen; aber wie war dem Uebel abzuhelfen? Entweder mußten die Folgen jedes Genusses so unmittelbar mit ihm verknüpft sein, daß auch die Sinne den Untergang des einen und andern wahrnehmen könnten, oder die Vernunft mußte die Kraft und die Stärke der sinnlichen Ueberzeugung haben und die schwächere entfernte Zukunft eben so wirksam sein als der gegenwärtige

Eindruck, oder das Nervensystem müßte die Einrichtung haben, daß die stärkste Erschütterung eines Theils desselben keine Zerrüttung im Ganzen hervorbringt, und die Seele müßte ihrerseits bei der heftigsten Anstrengung auf sinnlichen Genuß die Kraft besitzen, ihre übrigen Functionen ungestört verrichten zu können.

In allen Handlungen der Menschen, die wir beobachten können, bemerken wir eine Art von Entgegensetzung zwischen Hoheit und Herablassung, Würde und Vertraulichkeit, die uns von der Schwierigkeit überzeugt, diese beiden sittlichen Eigenschaften in einem Charakter zu verbinden. Schon die Sprache führt auf eine solche Entgegensetzung, indem wir den abgeleiteten ethischen Sinn der Worte mit ihrem ursprünglichen physischen Sinne vergleichen und die Hoheit und Erhabenheit der Herablassung entgegensetzen. Wenn das physisch Erhabene herabgelassen wird, so hört es auf erhaben zu sein; daher ist man auch im Sittlichen diese Unmöglichkeit der Verbindung anzunehmen geneigt, wiewol im Grunde hier gerade das Gegentheil statt hat, indem die höchste sittliche Erhabenheit in der Herablassung besteht und Würde ohne Vertraulichkeit ihren wahren Werth verkennt.

Wenn Verstandesschwäche bei heftigen Begierden die Anlage zum Laster ausmachen sollte, so müßte ein großer Verstand nebst schwacher Begierde Anlage zur Tugend sein; und gleichwol ist keine große Tugend ohne starke Begierde.

Der Sprachgebrauch unterscheidet „Verstand" und „Herz", „Klugheit" und „Gutmüthigkeit". Die Philosophie kann zwar mehr Scharfsinn haben, aber selten hat sie mehr Witz als der gemeine Sprachgebrauch. Sie sollte das nicht wieder durcheinanderwerfen, was jener auseinandergesetzt hat. Läuft

gleich am Ende alles auf Erkenntniß hinaus, wie sich der Determinist gestehen muß, so ist doch nicht alle Erkenntniß von einerlei Art und Beschaffenheit. Zu jeder sittlichen Handlung gehört zweierlei: „Erkenntniß des Endzwecks" und „Erkenntniß der Mittel". Jene ist „Wohlwollen", und, wenn sie nicht deutlich erkannt, sondern blos empfunden wird, „gutes Herz"; diese heißt „Klugheit". Beides zusammen ist „Weisheit". Der Weise verbindet Klugheit mit Wohlwollen. Er hat den festen Vorsatz, so viel Glückseligkeit zu wirken, als er wirken kann, und weiß die Mittel zu wählen, wie solches zu erhalten. Ich würde mich aber hüten, der gutmüthigen Einfalt alle Tugend abzusprechen. Selbst wenn sie aus guter Meinung schadet, hat sie größeres Verdienst als der nützliche Bösewicht.

Unsere eigene Glückseligkeit ist das Ziel aller unserer Wünsche. Wir erhalten sie zum Theil „unmittelbar", indem wir unsere eigene geistige und körperliche Vollkommenheit zu vermehren suchen, zum Theil „mittelbar", indem wir Glückseligkeit befördern, andere vollkommen glückselig machen und uns dadurch glücklich fühlen. Wir selbst sind entweder „Zweck" und „Gegenstand" zugleich — oder wir sind blos „Endzweck", der „Gegenstand" aber ist ein Wesen außer uns, dessen Glückseligkeit uns interessirt. Jenes gibt uns die „Selbstliebe", dieses die „Liebe zu andern" ein. Ohne Selbstliebe kann Liebe zu andern nicht bestehen, denn sie wäre „Gegenstand ohne Endzweck"; ohne Liebe zu andern kann der Selbstliebe keine Genüge geschehen, denn sie erfordert unumgänglich auch „Gegenstände außer uns".

„In Absicht auf Selbstliebe" fällt Klugheit und Weisheit zusammen, ist Thor und Schurke nicht zu unterscheiden. Den guten Willen, unser Wohl zu befördern, haben wir alle,

müssen wir haben, und wir irren blos in der Wahl der besten Mittel.

Die Tugenden der Selbstliebe bestehen hauptsächlich in der Fertigkeit, den Eindruck des Gegenwärtigen, des Sinnlichen nach Vorschrift der Vernunft zu schwächen, und den Eindruck des Abwesenden, Uebersinnlichen zu verstärken, damit der Zauber verschwinde und die Vernunft nicht verhindert werde, das Gegenwärtige mit dem Abwesenden, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen in Vergleich zu bringen und gegeneinander zu berechnen. Die Gewalt über die Empfindung und das Vermögen, ihren Eindruck durch die Vernunft zu schwächen, ist „Stoicismus"; die Fertigkeit, das Abwesende mit der Lebhaftigkeit des Gegenwärtigen, das Uebersinnliche mit der Lebhaftigkeit des Sinnlichen zu empfinden, „Enthusiasmus". Man sieht hieraus, warum auch zu den Tugenden der Selbstliebe ein gewisser Grad des Enthusiasmus gehört, damit auf der andern Seite der Stoicismus nicht übertrieben werde.

Die „geselligen Tugenden" gründen sich auf ähnliche Fertigkeit: die kalte Vernunft des stoischen Weltweisen mit dem Feuer des Enthusiasmus zu begeistern, und das Entfernte mit dem Nahen, das Mittelbare mit dem Unmittelbaren in Vergleich zu bringen und gehörig zu berechnen. Der geringste Grad derselben ist „die Liebe zu den Nachkommen, zu den Seinigen überhaupt", die der Mensch als „sein erweitertes Ich" betrachtet, und die Bereitwilligkeit, dieser Liebe zu zeiten den Eigennutz selbst aufzuopfern. Die Thiere besitzen einen Theil derselben durch eine Art von „Naturtrieb", dem wir so lange diesen Namen geben, bis wir ihn besser begreifen gelernt; und der gemeinste, gedankenloseste Mensch ist derselben fähig, ja sie ist sehr oft die Quelle der größten Verbrechen geworden.

Der Weise wird oft gerecht, ja zuweilen unerbittlich streng sein, wo der gemeine gutmüthige Mensch mitleidig sein wird, ja wo ein sonst nichtswürdiger Mensch vielleicht sich leichter bewegen lassen wird. Jener liebt nicht nur was er sieht, wird nicht nur vom Nahen, Gegenwärtigen, Sinnlichen gerührt, er umfaßt in seiner Liebe die spätesten Nachkommen sowie diejenigen, die wir auf den Armen tragen, die entferntesten Mitbürger sowie die Anwesenden, die Menschen in den entferntesten Weltgegenden und Zeiten sowie seine Nachbarn und Bekannte, sieht mit den Augen des Geistes und theilt mit weiser Mäßigung jedem Verhältniß des geselligen Lebens so viel Interesse, so viel Antheil an seiner Liebe zu, als ihm in der Uebereinstimmung zum Ganzen zukommt.

Das Vermögen, „Empfindungen in Vernunftschlüsse aufzulösen" und „Begriffe der Vernunft zu versinnlichen" — dieses ist meines Erachtens das große Geheimniß, das derjenige benutzen muß, der zu der Höhe heroischer Tugenden zu gelangen die Ehrbegierde hat.

Tugend und Laster laufen am Ende auf lebendige, thätige und wirksame Erkenntniß des Guten und Bösen hinaus; aber sicherlich ist es eine Art von Erkenntniß, die man mit und ohne merkliche Klugheit im gemeinen Leben, mit und ohne großen Verstand in Wissenschaften und Künsten besitzen kann. Ja wer die Eingeschränktheit der menschlichen Kräfte in Erwägung zieht, wird sie sicherlich eher ohne als mit einem außerordentlichen Talent von irgendeiner andern Art zugleich erwarten.

Vielleicht hat es nicht wenig zur Hervorbringung heroischer Tugenden beigetragen, daß die Verfassungen der Alten beides so sehr begünstigten, den „Stoicismus" von

der einen, den „Enthusiasmus“ von der andern Seite. In ihren Schulen und öffentlichen Lehren herrschte größtentheils der Stoicismus, und ihre schönen Künste versinnlichten die übersinnlichen Gegenstände, brachten abstracte allgemeine Begriffe zur unmittelbaren Darstellung, beflügelten die Einbildungskraft und beförderten den Enthusiasmus für Freundschaft, Nachruhm, Vaterland, die hohe Empfindung für das, was man ohne Begeisterung blos in Worten denken kann.

Die Befugniß (das sittliche Vermögen), sich eines Dinges als Mittels zu seiner Glückseligkeit zu bedienen, heißt ein „Recht“. Das Vermögen aber heißt „sittlich“, wenn es mit den Gesetzen der Weisheit und Güte bestehen kann; und die Dinge, die als Mittel zur Glückseligkeit dienen können, werden „Güter“ genannt. Der Mensch hat also ein Recht auf gewisse Güter oder Mittel zur Glückseligkeit, insoweit solches den Gesetzen der Weisheit und Güte nicht widerspricht.

Was nach den Gesetzen der Weisheit und Güte geschehen „muß“, oder dessen Gegentheil den Gesetzen der Weisheit oder der Güte widersprechen würde, heißt „sittlich nothwendig“. Die sittliche Nothwendigkeit (Schuldigkeit), etwas zu thun oder zu unterlassen, ist eine „Pflicht“.

Die Gesetze der Weisheit und Güte können sich nicht einander widersprechen. Wenn ich also ein Recht habe, etwas zu thun, so kann mein Nebenmensch kein Recht haben, mich daran zu verhindern; sonst wäre dieselbe Handlung zu einerlei Zeit sittlich möglich und sittlich unmöglich. Einem jeden Rechte entspricht also eine Pflicht: dem Rechte zu thun entspricht die Pflicht zu leiden, dem Rechte zu fordern die Pflicht zu leisten u. s. w.

Weisheit mit Güte verbunden heißt „Gerechtigkeit“. Das Gesetz der Gerechtigkeit, auf welches ein Recht sich gründet, ist entweder von der Beschaffenheit, daß alle Bedingungen, unter welchen das Prädicat dem Subjecte zukommt, dem Rechthabenden „gegeben“ sind, oder nicht. In dem erstern Falle ist es ein „vollkommenes“, in dem andern ein „unvollkommenes Recht“. Bei dem unvollkommenen Rechte nämlich hängt ein Theil der Bedingungen, unter welchen das Recht zukommt, von dem Wissen und Gewissen des Pflichtträgers ab. Dieser ist also auch in dem erstern Falle „vollkommen“, in dem andern aber nur „unvollkommen“ zu der Pflicht verbunden, die jenem Rechte entspricht. Es gibt vollkommene und unvollkommene Pflichten sowol als Rechte. Jene heißen „Zwangsrechte“ und „Zwangspflichten“, diese hingegen „Ansprüche“ (Bitten) und „Gewissenspflichten“. Jene sind „äußerlich“, diese aber nur „innerlich“. Zwangsrechte dürfen mit Gewalt „erpreßt“, Bitten aber „verweigert“ werden. Unterlassen der Zwangspflichten ist „Beleidigung, Ungerechtigkeit“, der Gewissenspflichten aber blos „Unbilligkeit“.

Die Güter, auf welche der Mensch ein ausschließliches Recht hat, sind: 1) seine eigenen Fähigkeiten; 2) was er durch dieselben hervorbringt oder dessen Fortkommen er befördert, was er anbaut, hegt, schützt u. s. w. (Producte seines Fleißes); 3) Güter der Natur, die er mit den Producten seines Fleißes so verbunden, daß sie von denselben ohne Zerstörung nicht mehr getrennt werden können, die er sich also zu eigen gemacht. Hierin besteht sein „natürliches Eigenthum“, und diese Güter sind auch im Stande der Natur, bevor noch irgendein Gesellschaftsvertrag unter den Menschen stattgefunden, von der „ursprünglichen Gemeinschaft der Güter“ ausgeschlossen worden. Denn die Menschen besitzen ursprünglich nur diejenigen Güter „gemeinschaftlich“, die von der Natur, ohne eines Menschen Fleiß und Be-

förderung, hervorgebracht werden. „Nicht alles Eigenthum ist blos conventionell.“

Der Mensch kann ohne „Wohlthun“ nicht glücklich sein, nicht ohne „leidendes“, aber ebenso wenig ohne „thätiges“ Wohlthun. Er kann nicht anders als durch gegenseitigen Beistand, durch Wechsel von Dienst und Gegendienst, durch thätige und leidende Verbindung mit seinem Nebenmenschen vollkommen werden.

Alle Menschen suchen die Glückseligkeit. Alle Menschen wollen wenigstens ihr Wohl befördern. Wie kommt es aber, daß uns der Uebergang zur Glückseligkeit mehr behagt als der wirkliche Besitz derselben? Warum sind wir fröhlicher, wenn wir in kleinen Dingen fortkommen, als wenn wir in großen stehen bleiben?

Ich halte dafür, es gibt in der Sittenlehre ein Feld, das noch gar nicht angebaut ist. Dieses ist die Theorie der Charaktere. Die gewöhnlichen Sittenlehren enthalten blos die Beweise, wie sich die Menschen nach den Vorschriften der Vernunft verhalten sollten, wenn es ihnen gegeben wäre, diese Vorschriften in allem zu befolgen. Sollte es aber nicht möglich sein, aus den Beobachtungen der Geschichtschreiber, der Philosophen und der theatralischen Dichter eine allgemeine Theorie zu verfertigen, in welcher man zeigte, was aus einem jeden gegebenen Charakter in diesem oder jenem Falle fließen würde? Theophrast, Bruyère, Montagne und Rochefoucauld unter den Weltweisen, Tacitus, Sallust, Voltaire u. a. unter den Geschichtschreibern haben Materialien gesammelt; die guten Dramatiker müssen einen Vorrath davon gehabt haben, denn sie haben in besondern Fällen ihre Charaktere nach der Natur entworfen. Es muß also gewisse allgemeine Wahrheiten, ein gewisses System geben, worauf sich alle diese Beobachtungen gründen.

Dieses ist die Eigenschaft aller sittlichen Wahrheiten: Sobald sie ins Licht gesetzt sind, vereinigen sie sich so sehr mit der Sprache des Umgangs und verbinden sich mit den alltäglichen Begriffen der Menschen, daß sie dem gemeinen Menschenverstande einleuchten, und nunmehr wundern wir uns, wie man vormals auf einem so ebnen Wege habe straucheln können. Wir bedenken aber den Kraftaufwand nicht, den es gekostet, diesen Steg durch die Wildniß so zu ebnen.

Der „Vernunfthaß" und der „Menschenhaß" pflegen auf eine ähnliche Weise zu entstehen. Der Menschenhaß entsteht insgemein, wenn man anfangs ein blindes Vertrauen in jemanden setzt und ihn in allen Stücken für einen getreuen, aufrichtigen und rechtschaffenen Menschen hält, sodann aber erfährt, daß er weder aufrichtig noch rechtschaffen sei; besonders wenn uns dieses zu wiederholten malen und sogar in Ansehung derer begegnet, die wir für unsere besten und vertrautesten Freunde gehalten. Alsdann wird man misvergnügt, wirft seinen Haß auf alle Menschen ohne Unterschied und traut niemand mehr die mindeste Rechtschaffenheit zu.

Da es Zeiten gegeben hat, in welchen die vernünftigen Leute den „Selbstmord" für wacker und rühmlich hielten, und demnach diese widernatürliche Handlung aus Eitelkeit begangen werden konnte, so war es nöthig, dem Vorurtheil von Ehre das einzige Mittel entgegenzusetzen, welches der Natur der Sache angemessen ist, die Schande. In unsern Tagen findet jenes Vorurtheil nicht mehr statt. Unsere heutige Philosophie ist von dem Stoicismus gar zu weit entfernt, als daß wir in dem Selbstmorde einen Ruhm suchen sollten. In unserer Zeit ist es mehr Nervenkrankheit als Philosophie, die den Selbstmord veranlaßt. Die Selbstmörder befinden sich meist in einem so verwirrten und fühl-

losen Gemüthszustande, daß die Vorstellung der Schande, welche ihrem Leichnam widerfahren wird, sich ihrer Seele nicht tief genug einprägen kann. Sie könnte vielmehr den Kampf der Leidenschaften vermehren und den Aufruhr noch wilder machen, der in dem Innern des Unglücklichen vorgeht.

Das Erhabene an dem denkenden Wesen erregt Bewunderung durch die intensive Größe des Sittlich-Guten. Diese wird, wie jede Kraft, durch den Widerstand geschätzt, welchen sie zu überwinden hat; je heftiger die Leidenschaft und je vollkommener der Sieg, desto erhabener die Tugend.

Auch das Sittliche-Erhabene muß an intensiver Größe unsere Erwartung übersteigen, über unsere Begriffe gehen, grenzenlos scheinen, oder seiner Ausmessung nach am Unendlichen zu grenzen scheinen.

Wohl uns, wenn wir überführt sind, daß wir ohne „Wohlwollen" gegen andere unser eigenes „Wohl" nicht in der gehörigen Vollkommenheit befördern, ohne Bestreben, andere glückselig zu machen, selbst nicht glückselig sein können! Ob dieses Wohlwollen gegen andere ein Grundtrieb in der menschlichen Seele sei und die eigene Verbesserung blos zur Folge habe, wie einige behaupten, oder ob das Wohlwollen selbst sich am Ende in den Trieb zur eigenen Vollkommenheit auflösen lasse: dieses ändert nichts in dem Verhalten der Menschen in Bezug auf Tugend und Glückseligkeit.

Was der Mensch als Mensch wirkt, muß, seiner praktischen Erkenntniß des Guten und Bösen nach, auch in Rücksicht auf ihn den Vorzug verdienen und seine freie

Wahl bestimmen. Diese Erkenntniß ist hier mehr, dort weniger deutlich, lebendig, wirksam, hier ergiebiger an Wortgründen und Grundsätzen, dort vielleicht thätiger an Muth und Entschließung: aber überall mit dem Stempel der Menschheit und ihrer herrlichen Vorzüge gezeichnet.

Die alles in diesem Leben so sehr zerrüttet, so sehr in Unordnung finden, bedenken nicht, daß mit der Ordnung, welche sie einführen wollen, auch aller Werth des Sittlich-Guten verschwinden, überhaupt alle Tugend und Rechtschaffenheit aufgehoben werden müßte. In einer Welt, wo alles fein ordentlich, nach ihren Begriffen von Gerechtigkeit, zuginge, würde jede Tugend ihren Lohn, jedes Sittlich-Gute ein verhältnißmäßiges Physisch-Gute mit sich führen. Da würde keine Tugend leiden, kein Laster glücklich sein. Da würde keine Gelegenheit für Mitleid sich finden, keine für Geduld, für Großmuth, für Standhaftigkeit, keine für Beschützung und Errettung der Tugend, für Kampf und Tod für Freunde und Vaterland; und die Tugend, die etwa noch ausgeübt werden könnte, würde nicht edel und liebenswerth, sowie das Laster nicht gemein und häßlich, jene würde einträglich, dieses schädlich sein, und die Lehre von der Tugend einen Theil der Oekonomie ausmachen.

Die „Ehre" selbst, die zur Belohnung des Verdienstes angewendet wird, muß Gelegenheit zu größerm Verdienst geben, wenn sie nicht durch den gar zu leichten Misbrauch vielmehr schädlich werden soll. Ich kann die übertriebene Emsigkeit nicht billigen, mit welcher man sich jetzt bestrebt, jede verborgene Tugend an das Licht zu ziehen, jede gute That, die in der Stille ausgeübt wird, öffentlich zur Schau zu stellen und ihrer Bescheidenheit zum Trotze gleichsam zu zwingen, der Ausposaunung ihres Lebens beizuwohnen.

Nicht jedes Verdienst, nicht jede Tugend will belohnt, am wenigsten allezeit durch Ehre und Bekanntmachung belohnt sein. Ihr sehnlichster Wunsch ist, zuweilen von Menschen unbelauscht und unbemerkt ihre Werke zu üben. Die Blume verliert ihren feinsten Liebreiz, Morgenthau und Wohlgeruch, wenn sie der freien Luft zu sehr bloßgestellt wird.

Ich werde immer mehr in dem Gedanken bestärkt, daß die Menschen von jeher vielleicht nicht wohl gethan, dem Lehramt der Tugend und Weisheit einen besondern Stand zu widmen, und Spalding's Schrift „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamts" hat mich mehr von der „Nutzbarkeit" als von der „Nützlichkeit" desselben überführt. Wie kann eine Tugendlehre frommen, eine Vermahnung Wirkung haben, wenn derjenige, der sie mir gibt, dieser Empfehlung Amt und Würden, Brot und Ansehen zu verdanken hat? Und welche Kraft hat Tugend und Weisheit in dem Munde eines unbärtigen Redners, der sie beide nur aus seinen Schulbüchern kennt?

In meiner utopischen Republik soll nur derjenige die Erlaubniß haben, in seinem Alter Tugend und Weisheit zu lehren, welcher seine Jugend der Theorie und seine männlichen Jahre der Ausübung derselben gewidmet hat. Wer seine Zeit und seine besten Kräfte dem Staate aufgeopfert hat, der trete auf und rede von Liebe des Nächsten! Wer im Dienste des Menschengeschlechts Gefahr und Tod nicht gescheut hat, der rede von Religion, Aufopferung und Verachtung des Todes! Wer Beruf in sich verspürt, wird auch unbesoldet auftreten, und wer diesen nicht in seinem Innern hat, wird immer ein tönend Erz bleiben.

Wird eine jede Abweichung von dem Gesetze der Natur

zu bestrafen sein? Keineswegs, nur solche, die durch kleinere physische Uebel zu hintertreiben sind. Die Summe des wirklichen Guten muß durch die willkürlichen Strafen vermehrt werden; und wer außer diesem Falle die Menschen mit seiner Strafgerechtigkeit plagt, der muß an dem physischen Uebel ein mildes Gefallen finden.

Wo wird der Fall hingehören, wenn unsere Leidenschaft z. B. durch einen gerechten Schmerz in Flammen gesetzt wird? Nothwendig zu der Zahl derjenigen Abweichungen von dem Gesetze der Natur, wovon die meisten Menschen nicht anders als durch größere physische Uebel abzuhalten sind. Jene reichen also über die Grenzen der Strafgerechtigkeit hinaus; und es ist nicht ein bloßer mitleidiger Trieb, es ist ein Vernunftschluß, der die bürgerlichen Richter abhält, solche Schwachheiten mit Strafen zu belegen.

Sollte die innere Sittlichkeit da aufhören, wo die bürgerliche Strafgerechtigkeit aufhört? Ist eine Handlung, wozu uns ein gerechter Schmerz antreibt, deswegen anständig? ist sie tugendhaft? ist sie richtig? Oder ist sie deswegen rechtschaffen, weil sie nicht zu bestrafen ist? Keineswegs. Das Gebiet der innern Sittlichkeit ist unumschränkt; es erstreckt sich auf alle unsere Handlungen ohne Ausnahme: auf die inneren, auf die äußerlichen, auf die kleinern Handlungen, woraus andere zusammengesetzt sind, und sogar auf die entferntesten, die auf unser gegenwärtiges Thun nur den geringsten Einfluß haben, weil die kleinsten Umstände zu der vollkommenen Rechtschaffenheit einer Handlung das ihrige beitragen.

Auch der Wille hat ein Gut, eine wahre oder scheinbare Verbesserung unseres Zustandes zum Grunde, die unsere

Wahl bestimmt. Nur dem Grade nach ist das Begehren, das mit jedem Vergnügen verbunden ist, von dem eigentlichen Wollen unterschieden. Die wesentlichen Stücke, die von beiden unzertrennlich sind, bestehen in der Betrachtung des Gegenstandes, seiner mannichfaltigen Theile und ihrer Verknüpfung. Der Betrachtung folgt das Urtheil: dieser Gegenstand ist gut. Diesem Urtheil folgt das Begehren oder das Bestreben des Geistes, eine solche Vorstellung wirklich zu machen oder zu erhalten. Alle diese Begriffe liegen in dem Augenblick, wo wir uns entschließen, in unserer Seele; aber sie liegen in derselben als selbstgefühlt, als anschauende Sacherkenntniß, die, in allgemeinen Grenzen eingeschlossen und in Zeichenerkenntniß verwandelt, von uns selbst ohne Aufmerksamkeit nicht wiedererkannt worden. Jede Empfindung führt auf eine weite Aussicht, deren Gegenstände, einzeln betrachtet, nicht leicht für dieselben gehalten werden; und da die Triebe aus zusammengesetzten Empfindungen entspringen, so gehört eine desto größere Sammlung des Geistes und Anstrengung der Achtsamkeit dazu, ihren Bestandtheilen in dem Gesichtskreise der deutlichen Erkenntniß die gehörige Lage und Entfernung anzuweisen.

Wer sieht nicht ein, daß der Menschenhaß des Egoisten, jener Haß gegen alle Creaturen, so wenig als der Selbsthaß, mit dem wahren Geiste der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesetz, dieser Nerv der Glückseligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blüht in der Rose, regt sich im Wurme und denkt, will und fühlt sich selig im Menschen. In der Vollkommenheit besteht das Wesen der Gottheit, sie ist der Plan des Universums, die Quelle alles Geschehens, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unseres Thuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politik, in den Künsten und in der Wissenschaft des Schönen. Sie ist die

belebende Sonne in dem System der Wissenschaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Philosophie zu jeder Erscheinung ein besonderes Princip aufzusuchen pflegte, glaubte man auch, die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwei Seelen zueignet, von denen ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizt. Diese mußten, wie die beiden Götter des Zoroaster, beständig miteinander um die Herrschaft ringen, und je nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnt, ebendenselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Philosophen, die die Unmöglichkeit einer vollkommen bösen Gottheit wohl einsahen, glaubten dennoch ein vollkommen böses Seelenprincip annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären.

Da Plato sehr wohl einsah, daß wir das Böse niemals als Böses, sondern nur unter dem Scheine des Guten wollen können, so schloß er, daß der Grund des moralischen Uebels immer ein Mangel an Einsicht sein müsse. Die Leidenschaften, spricht er, können uns nicht besiegen; denn sie zwingen nicht, sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntniß täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt sogar den Unterschied zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm, und das Böse angenehm scheint, so sieht man seiner Meinung nach blos auf das Gegenwärtige. Sobald man aber die Zukunft mit in Erwägung zieht, so muß das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge

desto unangenehmer werden. Man hat also, sagt Plato, viererlei zu unterscheiden: 1) das schlechterdings Angenehme, 2) das schlechterdings Unangenehme, 3) das Angenehme, das in der Folge unangenehm, und 4) das Unangenehme, das in der Folge angenehm sein wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften statt, denn die allervernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen; blos in Ansehung der beiden letztern können wir uns betrügen, wenn wir die gegenwärtige Lust gegen die zukünftige Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen die zukünftige Lust falsch berechnen und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also nach Plato der Grund alles moralischen Uebels, und ein jeder Schuldfehler setzt einen Erkenntnißfehler voraus. Plato schließt hieraus, daß die Tugend eine Wissenschaft sei und wie andere Wissenschaften erlernt werden könne.

Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft und kann erlernt werden, aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blos wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmäßige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringt, wer nach der Seligkeit strebt, seine niedern Seelenkräfte mit den höhern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muß es mit den Gesetzen der Natur wie der Künstler mit den Regeln der Kunst machen. Er muß so lange mit der Uebung fortfahren, bis er sich in fortwährender Ausübung seiner Regeln nicht mehr bewußt ist, bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb als Vernunft zu sein scheint. Alsdann hat er die heroische Größe erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist und ohne Eitelkeit die bewunderungswürdigsten Tugenden ausübt. Wer bei jeder guten Handlung

seine Grundsätze im Munde führt, bei dem ist die Tugend noch nicht zur zweiten Natur geworden, dem fehlt noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Der Philosoph kann die Sittenlehre als einen Gegenstand der Wißbegierde behandeln, und alsdann begnügt er sich, wie der Mathematiker, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzählige Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehrt uns das Sittlich-Gute kennen und vermehrt also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unserer Erkenntniß; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muß alle möglichen Triebfedern zur Tugend, die blos überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit, sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Wirksamkeit des Sittlich-Guten in einem dreifachen Verhältniß zunehmen muß.

Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten. Ein jeder habe vor sich selbst geziemende Achtung, sagt ein alter Weltweiser, so wird er desto geneigter sein, der Stimme der Tugend zu gehorchen. Der nächste Weg zum sittlichen Verderben ist die Geringschätzung der menschlichen Natur. Sie zeigt sich anfangs unter der Gestalt der Selbsterkenntniß, der Demuth; allein sie ist betrüglich, sobald sie mehr auf das menschliche Geschlecht als auf unser Individuum, mehr auf das geht, was wir Menschliches, als auf das, was wir Eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdann Menschenhaß statt der Selbsterkenntniß,

Kleinmüthigkeit statt der Demuth, schlägt die Kräfte des Gemüths zu sehr nieder und macht uns fast gleichgültig gegen das Gute und Böse. Man darf mit wahrer Demuth im Herzen auf die Würde des Menschen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, stolz sein. Wir müssen in unseren Augen etwas Wichtiges, und unser Thun und Lassen von einiger Bedeutung sein, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen sollen. Man lerne eine jede Handlung des Menschen in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Gesetzgeber der Natur und in ihrem Verhältniß zur Ewigkeit betrachten. Man gewöhne sich, bei einer jeden Verrichtung diese Betrachtung vor Augen zu haben, so wird ein heilsamer Enthusiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Bewegungsgrund zu derselben eine sittliche Hoheit erlangen, wodurch sein Einfluß und seine Wirksamkeit auf den Willen verstärkt wird.

Wenn sich Sinn und Affecte gegen unsere Vernunft zusammenrotten, wenn sie sich vereinigen, durch dunkle Empfindungen dem Laster einen Schein der Schönheit zu verleihen, so unterliegt die philosophische Erkenntniß, die noch in unserm Gemüth nicht recht Wurzel geschlagen, die sich noch nicht sozusagen unserm Blut einverleibt hat. Hier erscheint der bürgerliche Richter und der praktische Weltweise; sie erregen Empfindungen gegen Empfindungen, sie vermehren die Anzahl oder verstärken den Nachdruck der Beweggründe zum Guten und unterstützen die Wahl, die der theoretische Weltweise zwischen unsern Handlungen getroffen hat. Der bürgerliche Richter zerschneidet den Knoten; seine Hülfe kann mit den gewaltsamen Operationen des Wundarztes verglichen werden, die in manchen Fällen mehr Schmerzen verursachen, als wirkliche Heilung bringen.

Unsere Wahl des Guten wird zu einer Art von Instinct; und wenn alsdann die Leidenschaften in uns stürmen, so ist diese moralische Wahrheit nicht mehr eine bloße abstracte Speculation, die in unserer Seele einzeln zur Gegenwehr dahin gestellt ist, sondern sie stellt sich unserem Gemüthe in Verknüpfung mit unzähligen andern Wahrheiten, mit unzähligen kleinen Handlungen vor, die wir nach ihrer Veranlassung ausgeübt haben. Alle diese Vorstellungen zusammen verwandeln sich in einen Affect; es stehen Empfindungen wider Empfindungen auf, und wenn die Leidenschaft nicht allzu heftig ist, so kann sie so sehr durch die Gegenwirkung des guten Affects geschwächt werden, daß ihr nicht mehr Thätigkeit bleibt als sonst einer bloßen Vorstellung.

Wenn das Gemüth von einem gegenwärtigen Schmerze angefochten wird, und wenn dieser Schmerz so peinlich ist, daß wir unser Dasein verwünschen, so kann uns nichts anders heilen als die anschauende Erkenntniß einer Vollkommenheit, die das quälende Gefühl gleichsam überwältigt. Der bloße Begriff des Daseins, sagen Sie, ist ein abstracter Begriff, der niemals in das Herz übergeht, ein trockenes Gerippe, das mit Fleisch und Blut bekleidet werden muß, wenn uns seine Schönheit einnehmen soll; und ich gestehe es, daß ich Ihnen nichts zu antworten wüßte, wenn ich die Absicht gehabt hätte, den Selbstmörder durch trockene Schlüsse in das Leben zurückzurufen. Wo die Vorurtheile tief Wurzel gefaßt haben, wo die Irrthümer in das Herz gedrungen und durch lange Gewohnheit in eine schädliche Fertigkeit ausgeartet sind, da dringt die lautere Wahrheit nicht tiefer ein als der Pfeil eines kraftlosen Priamus in das Schild des Pyrrhus gedrungen ist. Sollten in einem so entscheidenden Augenblick Trostgründe die erwünschte Wirkung thun, so befiehlt die Klugheit, daß sich der Tröster selbst nach den Vorurtheilen des Unglücklichen bequeme, daß er ihm die an=

schauende Erkenntniß einer Vollkommenheit vorlege, die er, ohne von seinem Irrthum abzuweichen, für eine Vollkommenheit erkennt.

Fragt ein Lasterhafter, wie es in einer Welt aussehen würde, in der man den Schmerz nicht fühlte, so sei die Antwort: so wie in der moralischen Welt, wo die Kranken sich nicht fühlen und kränker zu sein wünschen.

Der „starke Geist" verfolgt seine Absichten mit unermüdetem Eifer; der „große Geist" weiß außerordentliche Absichten durch außerordentliche Mittel zu erhalten; der „erhabene Geist" hat nur weise Absichten.

Nach Selle's richtiger Bemerkung ist die Erweiterung der Thätigkeit das letzte Ziel der menschlichen Glückseligkeit. Hierzu wird unstreitig Freiheit und Selbstbestimmung erfordert, und demnach findet in Absicht auf das höchste Gut offenbar kein Zwang statt. Ich kann niemand zwingen, zu hoffen, zu lieben, großmüthig, edel, enthaltsam zu sein, und daher ist in Absicht auf diejenigen Güter, die das höchste Gut ausmachen, der Zwang physisch unmöglich. In Betreff der Mittel hingegen, insoweit sie blos als Mittel anzusehen sind, läßt sich gar wohl der Zwang physisch denken.

Das Recht meines Nebenmenschen, mich zu meinem Besten zu zwingen, kann nur in Hinsicht auf die Mittel stattfinden; und auch hier führt es den Nachtheil mit sich, daß durch den Zwang die Mittel blos secundum quid, nicht an und für sich selbst begehrliche Dinge werden. Der Sklave kann aus Furcht höchstens nur nutzenbringende Geschäfte verrichten; der „freie Mensch" thut aber dasselbe, und

was er verrichtet, ist nicht nur nützlich, sondern auch gut und selbstbegehrlich.

Der kunstlose Grönländer kann in seiner schmuzigen Hütte beim Fischthran ein Freund der Tugend sein; aber auch du, kunstreicher Mensch, kannst unter Rosen beim sokratischen Becher weise sein und der Tugend leben, wenn du die Pflicht wohlzuthun beständig vor Augen hast und dem süßesten Genusse des Lebens mit geringer Weigerung entsagst, sobald diese ruft. Es liegt nur an uns, so können wir attische Empfindsamkeit mit natürlicher Einfalt verbinden. Sie sind sich so fremd nicht, wie manche uns einbilden wollen. Von der andern Seite sind die Menschen auch nicht bestimmt, Grönländer zu bleiben. Der höchste Endzweck der Tugend ist: was verbessert werden kann, zu verbessern; und beim Menschen ist das ganze Geschlecht sowol als jedes Individuum eines unendlichen Fortgangs fähig. Aus Liebe zur Tugend diesen Fortschritt hemmen, heißt sich erhängen, um das Fieber zu vertreiben.

Das Schöne und Gute und ihr Reflex in der Empfindung.

Die Gewißheit der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß erstreckt sich auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen. Wo ihr Schönheit empfindet, da muß Schönheit anzutreffen sein, und ein Gedanke oder eine Handlung, die eure Seele erhebt und sie gleichsam ihren eigenen Werth empfinden läßt, muß in der That erhaben sein. Da der Geschmack und das sittliche Gefühl keine Vernunfterkenntnisse sind, so findet Irrthum oder Fehlschluß bei ihnen nicht statt.

Der richtige Geschmack erwägt alle Theile eines Gedankens oder Gegenstandes, vergleicht Haupt- und Nebenbegriff, setzt jedes in sein gehöriges Licht, berechnet Schönheit gegen Fehler und fällt sein Urtheil nach dem Eindruck des Ganzen. Der fehlerhafte Geschmack hingegen vertheilt Licht und Schatten nach einem unrichtigen Ebenmaße, hält sich an einem Nebenbegriff fest, übersieht, was nicht übersehen werden soll, und urtheilt nach einer unrichtigen Schätzung von dem Werthe des Ganzen nach einem seiner Theile. Seine Empfindung hat evidente Wahrheit, aber seine Beurtheilung trügt.

Zwischen dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen liegt das Empfindungsvermögen, vermöge dessen

wir an einer Sache Lust oder Unlust empfinden, sie billigen, gutheißen, angenehm finden, oder misbilligen, tadeln und unangenehm finden. Es gibt Gedanken und Vorstellungen die mit keiner Empfindung verknüpft sind; so gibt es auch Empfindungen, die noch in kein Begehren übergehen. Wir können eine Musik, ein Gemälde schön finden, davon gerührt werden, ohne etwas zu begehren.

Es hat Weltweise gegeben, die die Vernunft die Störerin unseres Vergnügens genannt haben. Ich halte sie keineswegs dafür, allein alsdann wird sie es gewiß, wenn sie der Entstehung des Vergnügens nachgrübelt. Unsere Glückseligkeit hängt von dem Genusse, und der Genuß von der schnellen Empfindung ab, mit der jede Schönheit unsere Sinne überrascht. Unglücklich sind diejenigen, welche die Vernunft wider den Anfall einer solchen Ueberraschung abgehärtet hat. Die Lust verschwindet, wenn wir unsere Empfindung allzu sorgfältig aufzuklären suchen. Unzählige Beispiele bieten sich mir dar, die diese Wahrheit bestätigen. Wenn du beim Erblicken einer Schönen in Entzückung geräthst, so vereinigen sich unzählige Reizungen zu deiner Niederlage. Der harmonische Bau ihrer Glieder, ihre blendende Gesichtsfarbe, ihre feurigen Augen und ihre beredten Züge stimmen in einer angenehmen Verwirrung überein und bemeistern sich deiner Seele. Danke es dieser Verwirrung, daß sie dir nicht Zeit läßt, sie zu entwickeln. Hüte dich, anstatt feuriger Augen der Beschaffenheit der Säfte im Auge, und anstatt reizender Mienen einer leichten Bewegung der Gesichtsmuskeln zu gedenken. Den Augenblick würde dein Vergnügen sterben, und du hättest anstatt einer süßen Lust eine Menge trockener Wahrheiten.

Wer von der Natur keinen Geschmack empfangen, wird

die Regeln des Schönen begreifen wie Sanderson Newton's Theorie der Farben: als Vernunftgründe, nicht als Phänomena. Aber sowie sich die Nachurtheile der Seele durch lange, wiederholte Uebung in die Empfindungen mischen und die sinnlichen Urtheile verbessern, ebenso können die Regeln des Schönen den Geschmack reinigen, verbessern.

Die, welche die Schriften der unsterblichen Alten nur deswegen lesen, um sie zu zergliedern und rhetorische Figuren, sowie ein Insektenkenner die getrockneten Gerippe der Würmer, zu sammeln, sind zu bedauern. Sie suchen und finden die Regeln der Wohlredenheit, sie werden Gesetzgeber in den schönen Wissenschaften; aber sie empfinden die Schönheiten nicht mehr, die sie uns anpreisen. Ihr Gefühl verwandelt sich in einen logischen Schluß.

Auf die Freundschaft, diese Mutter des erhabensten Vergnügens, läuft Gefahr, wenn man einzeln die Vorzüge, die den Werth eines Freundes ausmachen, allzu genau erwägt. Die Empfindung vermischt die Seelen der Freunde in ein einziges Ich, und die Ueberlegung zertheilt sie wieder in Ich und Du. Die liebreiche Empfindung verhüllt die schwache Seite eines Freundes, und die Ueberlegung macht sie sichtbar. Und wenn auch seine Vorzüge auf der Schale der Vernunft ein Uebergewicht haben, so verlischt doch das Feuer, und die Liebe weicht in vernünftige Hochachtung zurück.

Wir würden unglücklich sein, wenn sich alle unsere Empfindungen auf einmal zu reinen und deutlichen Vorstellungen aufheiterten. Die Schönheit beruht in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit; Lust und Freude, ja die stille Zufriedenheit selbst werden in dem Körper von einer süßen

Wallung des Geblüts und von verschiedenen angenehmen Bewegungen der Gliedmaßen begleitet, ohne welche sie uns fast gleichgültig sein würden. Diese holde Bewegung ist eine Tochter des Affects, und der Affect ist nothwendig mit einer unentwickelten Vorstellung verknüpft. So unzertrennlich ist die dunkle Vorstellung von unserer Glückseligkeit.

Wenn wir den Sturm einer unangenehmen Leidenschaft besänftigen wollen, so befiehlt uns die Vernunft, über die Ursachen unseres Misvergnügens nachzudenken und die Begriffe aufzuklären. Nur diese finstern Wolken sind es, aus denen das Ungewitter entsteht, und sobald es in unserer Seele heiter wird, so verschwindet das Toben der Leidenschaft. Hat es aber mit den angenehmen Empfindungen eine andere Beschaffenheit? O nein! Sie haben dasselbe Schicksal: wir fühlen nicht mehr, sobald wir denken. Der Affect verschwindet, sobald die Begriffe aufgeklärt werden.

Wer bei der Vorstellung des „Schönen" allzu sehr auf das „Wahre" sieht, begeht den Fehler, daß er sein Erkenntnißvermögen wirken läßt, wo blos das Empfindungsvermögen wirken sollte, und macht sich dadurch aller ästhetischen Täuschung unfähig.

Die ihr für eure Glückseligkeit besorgt seid, lasset euch von der Vernunft den Gegenstand euers Vergnügens auslesen. Ohne sie könntet ihr blindlings wählen oder euch in eurer Wahl betrügen. Trauet den Reizen nicht, die sie verwirft. Umarmet diese nur, die sie gutheißt; ja laßt sie euerm Genusse Maß und Ziel vorschreiben, und hütet euch, dieses Ziel zu überschreiten. Wenn sie aber die Braut zu-

geführt hat, so muß sie bescheiden zurückweichen, um euch nicht durch unbesonnenen Vorwitz in dem Genusse zu stören.

Der gütige Schöpfer hat nicht umsonst mit diesem dunkeln Gefühl einen Reiz verbunden, nicht umsonst in jede Schönheit die Fähigkeit gelegt: dieses Gefühl zu beleben. Die Vernunft allein kann kein Wesen beglücken, das nicht lauter Vernunft ist. Wir sollen fühlen, genießen und glücklich sein.

Die Wahrheit steht fest: kein deutlicher, auch kein völlig dunkler Begriff verträgt sich mit dem Gefühle der Schönheit — jener, weil unsere eingeschränkte Seele keine Mannichfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen vermag; sie muß, wenn sie deutlich denken will, ihre Aufmerksamkeit von dem Ganzen abziehen und einen Theil des Gegenstandes nach dem andern überdenken; — dieser hingegen, weil die Mannichfaltigkeit des Gegenstandes in seine Dunkelheit gleichsam verhüllt und unserer Wahrnehmung entzogen wird. Zwischen den Grenzen der Klarheit müssen also alle Begriffe der Schönheit eingeschlossen sein, wenn wir ohne mühsames Ueberdenken eine Mannichfaltigkeit wahrnehmen sollen. Ja noch mehr, je ausgebreitet klarer die Vorstellung des schönen Gegenstandes, desto feuriger das Vergnügen, das daraus entspringt.

Ich betrachte den Gegenstand des Vergnügens, ich überdenke alle seine Theile und bestrebe mich, sie deutlich zu fassen. Alsdann richte ich meine Aufmerksamkeit auf ihre allgemeine Beziehung; ich schwinge mich von den Theilen zum Ganzen. Die besondern deutlichen Begriffe weichen gleichsam wie in Schatten zurück. Sie wirken alle auf mich, aber sie wirken in einem solchen Ebenmaß und Verhältniß gegeneinander, daß nur das Ganze aus ihnen her-

vorstrahlt, und mein Ueberdenken hat mir die Mannichfaltigkeit nicht zerstreut, nur faßlicher gemacht.

Der weise Stagirit eignet einer jeden Schönheit bestimmte Grenzen der Größe zu und behauptet, daß sie diesen Namen nicht mehr verdiene, wenn sie die Grenzen entweder überschreitet oder nicht erreicht. Seine Ausleger haben hierin unsägliche Schwierigkeiten gefunden. Die ganze Welt, schlossen sie, muß nach diesem Grundsatz aufhören schön zu sein; und wer will dieses behaupten?

Dieses unermeßliche All ist für uns kein sichtbar schöner Gegenstand. Nichts verdient diesen Namen, das nicht auf einmal klar in unsere Sinne fällt. Zwar hat das Unermeßliche, dessen Grenzen zu erreichen unsere beflügelte Einbildungskraft ermüdet, seinen besondern Reiz, der das Vergnügen der abgemessenen Schönheit öfters übertrifft; allein schön im eigentlichen Sinne können wir das Weltgebäude nur dann nennen, wenn die Einbildungskraft seine Haupttheile in einem so vortrefflichen Ebenmaße ordnet, wie Vernunft und Wahrnehmung lehren, daß sie außer uns geordnet sind. Geschieht dieses, so nimmt man nur die allgemeinen Verhältnisse der Welttheile zum Ganzen wahr; die Größe, die für die Sinne unermeßlich ist, verjüngt sich in der Einbildung und tritt in die Schranken der Schönheit zurück, die unsern Kräften angemessen ist.

Mein Wahlspruch ist: Wähle, empfinde, überdenke und genieße! Wähle: unter den Gegenständen die dich umgeben, erlies dir solche, die deiner Wohlfahrt zuträglich sind. Empfinde sie: versorge dich mit anschauenden Begriffen und Urtheilen von ihrer Beschaffenheit. Ueberdenke: stelle dir

alle einzelnen Theile deutlich vor und erwäge ihre Verhältnisse und Beziehungen gegeneinander und auf das Ganze. Alsdann genieße: richte deine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst. Hüte dich, in diesem Augenblicke an die Beschaffenheit einzelner Theile zu gedenken. Laß die Fähigkeiten deiner Seele walten. Durch das Anschauen des Ganzen werden die Theile ihre hellen Farben verlieren, sie werden aber Spuren hinter sich lassen, die die Vorstellung des Ganzen aufklären und dem Vergnügen, das daraus entsteht, eine größere Lebhaftigkeit gewähren.

Die Gleichheit, das Einerlei im Mannichfaltigen ist ein Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünscht unsere Seele mit Gemächlichkeit zu genießen. Die Sinne sollen begeistert sein, und von ihnen soll sich die Lust auf die müßige Vernunft ausbreiten. Was folgt hieraus? Daß das Vergnügen an der sinnlichen Schönheit, an der Einheit im Mannichfaltigen, blos unserm Unvermögen zuzuschreiben sei. Wir ermüden, wenn unsere Sinne eine allzu verwickelte Ordnung auseinandersetzen sollen.

Ich komme zu dir, der himmlichen, vortrefflichen Vollkommenheit. Nicht wie dich die Sinne fassen, sondern wie dich die Vernunft begreift. Wahrer Endzweck der Schöpfung, ich würde deine Göttlichkeit entweihen, wenn ich dir nur Vorzüge für eingeschränkte Wesen einräumen wollte. Du gewährst Mannichfaltigkeit, aber kein Einerlei in dem Mannichfaltigen. Diese geringern Vorzüge überläßt du deiner sinnlichen Nachahmerin, der Schönheit; du aber erforderst vernünftigen Zusammenhang, Uebereinstimmung, Einhelligkeit.

Aus einem gemeinschaftlichen Endzweck soll sich begreifen lassen, warum das Mannichfaltige so und nicht anders nebeneinander ist. Nichts Ueberflüssiges, nichts Mishelliges, nichts Mangelhaftes in deinen Bestimmungen! An diesen Merkmalen erkennt man deine Gottheit, Mutter der himmlischen Liebe!

Jene felsige Klippe, die dort hoch über dem vorbeirauschenden Fluß hinwegragt, hat einen grausen Anblick. Die schwindelnde Höhe, die täuschende Furcht zu fallen, und der Einsturz, den ihre herüberhangenden Stücke zu drohen scheinen, nöthigen uns öfters, den verwirrten Blick von ihr abzuwenden. Allein nach einer kleinen Erholung lenken wir unsere Augen wieder auf diesen furchtbaren Gegenstand. Der grause Anblick gefällt. Woher dieses seltene Wohlgefallen? „Die Natur ist schön", antworten einige ihrer Anbeter, „selbst ihre kleinen Unordnungen, ihre anscheinenden Häßlichkeiten vermehren ihren Reiz." Welcher Einfall! Kaum würde man diese Schmeichelei einem verliebten Jüngling verzeihen, der sie seiner Schönen vorsagte.

Gesetzt, wir erinnerten uns mit jedem Augenblick, daß unsere Furcht ein künstlicher Betrug sei, so kann diese tröstliche Erinnerung zwar unsern Schmerz lindern, aber der Gegenstand selbst kann deswegen keine Lust gewähren. Wir bleiben dieses Trostes ungeachtet bei der Vorstellung eines Trauerspiels immer noch wehmüthig, immer noch betrübt, und diese Betrübniß, diese Wehmuth hat für uns unaussprechliche Reize. Der munterste Jüngling legt seine Freudigkeit ab und krönt den Dichter, der die boshafte Geschicklichkeit besitzt, ihm Thränen auszulocken.

Das Mitleiden ist die einzige unangenehme Empfindung

die uns reizt; denn dasjenige, was in den Trauerspielen unter dem Namen des Schreckens bekannt ist, ist nichts als ein Mitleiden, das uns schnell überrascht. Allein was ist Mitleiden? Ist es nicht selbst eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen? Es ist nichts als die Liebe zu einem Gegenstande mit der Vorstellung eines Unglücks, eines physikalischen Uebels verbunden, das ihm unverschuldet zugestoßen.

Dieses ist die eigenthümliche Natur unserer Empfindungen: Wenn sich einige bittere Tropfen in die honigsüße Schale des Vergnügens mischen, so erhöhen sie den Geschmack und verdoppeln seine Süßigkeiten; jedoch nur alsdann, wenn die beiden Arten der Empfindungen, woraus die Vermischung besteht, nicht einander schnurstracks entgegengesetzt sind.

Welche Lust muß sich aus der Quelle des Mitleidens über uns ergießen! Und wie bedauernswürdig sind diejenigen, deren Herz für dieses himmlische Gefühl verschlossen ist! Die inbrünstigste Liebe streitet nicht mit dem Begriff eines physikalischen Uebels, wovon unser Geliebtes gedrückt wird. Sie können beide bestehen. Ja wir fühlen die Süßigkeiten der Freundschaft niemals in vollerm Maße, als wenn unserm Freunde ein Unglück zustößt und er unser Mitleiden verdient. Alle seine Vollkommenheiten, seine mindesten Vorzüge leuchten uns alsdann mit doppeltem Glanz in die Augen.

Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen gibt, sind von den einfachen Factoren der Liebe und der Unlust, aus denen dasselbe zusammengesetzt ist, ganz verschieden, denn das Mitleiden ist eine Erscheinung; aber wie vielerlei kann diese Erscheinung werden! Mit der Elektra,

die über die Urne ihres Bruders weint, empfinden wir ein mitleidiges Trauern, denn sie hält das Unglück für geschehen und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bei den Schmerzen des Philoktet fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur, denn die Qual, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedip sich entsetzt, indem das große Geheimniß sich plötzlich entwickelt; wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mithridates sich entfärben sieht; wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie von ihrem sonst zärtlichen Othello so drohende Reden hört: was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden, aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidigen Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, aber das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerlei.

Da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen, so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person theilen, was man eben sehr bezeichnend „Mitleiden" nennt. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht, Rachbegierde und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? Man sieht hieraus, wie gar ungeschickt der größte Theil der Aesthetiker die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilt.

Aus der einfachen Vermischung eines Vergnügens und Misvergnügens entspringen unzählige Arten von Empfindungen, die alle voneinander unterschieden sind und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äußerlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele. Wenn sie zwei Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann, so

setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen, so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden und eine ganz andere Gestalt annehmen.

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, daß sie zwar so sanft nicht sind als das reine Vergnügen; hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein und scheinen sich auch länger darin zu erhalten. Was blos angenehm ist, führt blos eine Sättigung und zuletzt den Ekel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter als der Genuß, und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet, so sehnt sich das Gemüth nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit und verhindert die allzu frühe Sättigung. Bei dem sinnlichen Geschmack zeigt die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süßigkeit bald den Ekel nach sich zieht, wenn sie nicht mit etwas Reizendem vermengt wird. Allein die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Erfahrung bestätigt. Zorn und Betrübniß sind weit so angenehm nicht als Scherz und Fröhlichkeit, und dennoch haben sie für einen, der dazu berechtigt zu sein glaubt, einen so unaussprechlichen Reiz, daß mehr als stoische Ueberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergötzt nichts so sehr als seine Entrüstung, und wer den Verlust eines Freundes betrauert, begibt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübniß ungestört froh zu werden.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die anfangs ein Schauern,

und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten oder unausgedehnten, in einer stetigen oder unstetigen Größe bestehen, die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nämliche. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein großes Genie, große Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können: wer kann diese ohne Schauern anblicken? Die Größe des Gegenstandes gewährt uns Lust; aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender macht.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch in Ansehung unserer von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist, so kann man wol sicher schließen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe.

Auch die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, ist zusammengesetzt. Die Größe fesselt unsere Aufmerksamkeit, und da es die Größe einer Vollkommenheit ist, so hält sich die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt; die Unermeßlichkeit erregt einen süßen Schauer, der uns ganz durchströmt, und die Mannichfaltigfaltigkeit verhütet alle Sättigung und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu dringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, fließen ineinander und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir „Bewunderung“ nennen.

In der Tragödie ist die Bewunderung nicht blos ein Ruhepunkt des Mitleidens, nein, die sinnliche Empfindung des Mitleidens macht einer höhern Empfindung Platz, und ihr sanfter Schimmer verschwindet, wenn der Glanz der Bewunderung unser Gemüth durchdringt. Die Bewunderer der Alten mögen zusehen, wie sie es entschuldigen wollen, daß die größten Dichter Griechenlands nie bewunderungswürdige Charaktere auf die Bühne gebracht haben. Soviel mir von ihren Trauerspielen bekannt ist, weiß ich mich nicht eines einzigen Zuges eines Charakters zu erinnern, der von seiten seiner Moralität unsere Bewunderung verdienen sollte. Ihre Bildhauer haben sich diesen würdigen Affect besser zu Nutze gemacht; sie haben die Leidenschaften durchweg von einem gewissen Heroismus begleiten lassen, wodurch sie ihre Charaktere etwas über die Natur erhoben.

Ich meine, es ist leichter, uns durch ein nachgeahmtes Mitleiden zu überführen, daß die Nachahmung dem Urbild ähnlich sei, als solches durch die Bewunderung zu bewerkstelligen. Gestehen Sie mir aber auch, daß sich die Kunst alsdann in ihrem vollen Glanze zeigt, wenn sie es wagt, die feinsten Züge der Natur nachzuahmen, eine große Seele in ihrem hellsten Lichte vorzustellen; wenn sie einen Helden abbildet, der sich unter der Last der Drangsale muthig aufrichtet, sein Haupt bis in die Wolken erhebt und die Donner unerschrocken um seine Füße rollen hört, welche wir aus einer ästhetischen Illusion mit der größten Angst sich um ihn haben zusammenziehen sehen. Der Weg ist schwer, sehr schwer, und nur große Geister können sich Hoffnung machen, ihn mit Erfolg zu betreten.

Dieses möchte ich von Ihnen wissen, ob Sie die „Furcht“ des Aristoteles für wahr, für der Natur und Erfahrung gemäß

halten. Nichts würde meines Erachtens das Spiel der Illusion so sehr verderben als diese Rücksicht auf unsere eigene theuere Person. Nach geendigtem Trauerspiel vielleicht, wenn die Täuschung aufgehört hat, macht die Vernunft zuweilen diese fromme Nutzanwendung; aber in der Hitze des Affects folgen wir dem Verlangen unserer Einbildungskraft, vergessen, wer, was und wo wir sind, was für Angelegenheiten wir haben, und was für Begebenheiten „uns" angenehm oder unangenehm sein dürften. Eine gewisse Rücksicht auf uns findet bei der „Rührung" statt, die von der vorigen sehr unterschieden ist und, wie mich dünkt, von verschiedenen Beobachtern mit jener verwechselt worden ist. Ich meine die dunkle Erinnerung, daß wir ein ähnliches Unglück wirklich erlitten oder wenigstens befürchtet haben. Diese befördert vielmehr die Täuschung, indem sie dem mitleidigen Gefühl mehr Leben und Nachdruck gibt. Der Zuschauer kann die innern Regungen des Herzens nicht sehen, sondern er muß sie aus äußerlichen Zeichen schließen. Je fester die Zeichen mit den Regungen durch die Association der Begriffe verknüpft sind, desto lebhafter, feuriger und anschauender wird die sympathetische Regung, welche den Zeichen entspricht. Niemals aber können die Zeichen eine so lebhafte Wirkung thun, als wenn wir die bezeichnete Sache selbst gefühlt, in unserm Innersten gefühlt haben, wenn wir uns noch wohl erinnern, wie einem Menschen zu Muthe ist, der dieses oder jenes in seinem Herzen fühlt. Diese Art von Rücksicht auf unsere Person gehört zu den sympathischen, nicht zu den selbstsüchtigen Empfindungen.

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Maß und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilligt, daß in der Welt mehr Unglück als Glück sein müsse, weil man mehr weinen als lachen hört. Diesen Gedanken im Ernst zu behaupten, muß man in seinem Leben

mehr gelacht als nachgedacht haben. Es ist falsch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und ebenso falsch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes sei. Diese beiden Bewegungen scheinen sich dem Anblicke nach schnurstracks entgegengesetzt zu sein; und gleichwol sind sie in der Natur vollkommen einerlei Ursprungs, sowie das Schwarze und Weiße einander entgegengesetzt zu sein scheinen und in der Natur sehr nahe verwandt sind.

Das Lachen sowohl als das Weinen gründet sich auf einen Contrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Contrast von keiner Wichtigkeit sein und uns nicht sehr nahe gehen muß, wenn er lächerlich sein soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie blos lächerlich. Man nennt einen solchen Contrast eine „Ungereimtheit" und sagt daher, ein jedes Lächerliche setzt eine Ungereimtheit voraus. Ein jeder Mangel der Uebereinstimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter eines Menschen und seinem Betragen, zwischen den Gedanken und der Art, wie sie ausgedrückt werden, überhaupt ein jeder Gegensatz des Großen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabene Gottheit suchte und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der ersten Bewegung haben lachen müssen.

Wo Mängel sind, da müssen Realitäten anzutreffen sein. Das Gefühl der Schmerzen selbst zeigt auf einen gewissen

Grad der Realität, der durch die Unvollkommenheit eingeschränkt, aber nicht gänzlich aufgehoben wird; und ich glaube beweisen zu können, daß der mindeste Grad der Vollkommenheit, in Vergleich gegen eine Vernichtung unserer Wahl, den Ausschlag geben müsse. Nach meinen Begriffen werden angenehme und unangenehme Empfindungen durch keine bestimmte Grenzen getrennt, weil beide nichts als relative Begriffe sind, die sich von dem kleinsten Grade der Realität in einer langen Reihe bis an das Unendliche erstrecken; und die Vernichtung ist ihr Abgrund.

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft ohne die mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an eines andern Glückseligkeit zu vergnügen, das heißt, wenn man die Begriffe der Glückseligkeit in ihre Elemente auflöst, den Fortschritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit als unsere eigene Verschlimmerung zu betrachten. Bei der allgemeinen Menschenliebe findet dieses in einem geringern Grade statt, allein bei der Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unseres Freundes zu setzen und alles, was ihn betrifft, so zu fühlen, als wenn es uns beträfe.

Weit gefehlt daß der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben oder nur im geringsten schwächen sollte, er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt ineinander verschlingt, daß sie ohne Vernichtung nicht mehr getrennt werden können.

Es kann kein lebendiges Ding vollkommen werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde; und dieses Element vervielfältigt sich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet.

Die Bewunderung ist fast mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Augenblick uns blendet, und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten und durch das Feuer einer sanften Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleid verdient, so wechselt die Bewunderung mit der vertraulichern Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wünschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unserer Liebe oder unseres Mitleids und bewundern seine große Seele, die über Hoffnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung setzen kann, so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan.

Das wahrhaft Erhabene beschäftigt die Kräfte unserer Seele dergestalt, daß alle Nebenbegriffe, die irgend mit demselben verknüpft sind, verschwinden müssen. Es ist wie die Sonne, die einsam leuchtet und durch ihren Glanz alle schwächern Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblick, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder Witz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten.

Das Erhabene in den Gesinnungen, oder das Heroische, besteht in solchen Vollkommenheiten der Begehrungskräfte,

die Bewunderung erregen. Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äußert, selbstredend eingeführt wird, so muß er sich so kurz und ungeschmückt als möglich ausdrücken. Eine große Seele drückt ihre Gesinnungen nachdrücklich aber ohne Wortgepränge aus. Denn es ist eine größere Vollkommenheit, wenn uns die edeln Gesinnungen gleichsam zur zweiten Natur geworden, wenn wir groß denken und groß handeln, ohne es zu wissen und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen.

Unter allen Gattungen vom Erhabenen erfordert das Erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweiflung plötzlich betäubt wird, den allerungekünsteltsten Ausdruck. Ein erregtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affecte beschäftigt, und jeder Begriff, der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblick eines heftigen Affects übereilen; sie drängen sich alle zum Ausbruch, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann, so stockt er und vermag kaum die einzelnen Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten.

Die Begriffe folgen in einer Leidenschaft so schnell aufeinander, daß die Zeichen, durch welche sie ausgedrückt werden, öfter zu langsam sind, und die Kürze selbst, deren man sich beim Ausdruck eines Affects befleißigt, öfter nicht zureicht, sie mit der gehörigen Geschwindigkeit zu verfolgen. Man muß also in der Folge der Begriffe, die man auszudrücken hat, diejenigen übergehen, welche der Leser oder Zuschauer selbst hinzudenken kann. Daher entstehen in dem Ausdruck der Affecte öfters Sprünge, die in der Seele selbst nicht stattfinden.

Die zugespitzten Gegensätze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Witz können eine Zeit lang belustigen und anmuthig unterhalten; aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese sogar hindern, indem sie Merkmale eines kleinen Geistes sind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniß schon etwas Wichtiges ist. Beim Ausdruck der Leidenschaften sind sie vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte, als geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken und bei ihnen zu verweilen.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivetät. Sobald ein Ausdruck tiefsinnig, lebhaft, voller Nachdruck oder mit vielen Zierathen versehen ist, insoweit kann man ihm schlechterdings die Naivetät absprechen. Allein mit der bloßen Einfalt ist es nicht genug. Es muß unter diesem einfältigen Aeußern ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung oder ein Affect verborgen liegen, der sich auf eine ungekünstelte Art äußert.

Das Naive des sittlichen Charakters besteht in der Einfalt im Aeußerlichen, die, ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth, in einer Unwissenheit des Weltgebrauchs, in der Unbefangenheit für falsche Auslegung, in jenem zuversichtlichem Wesen, das nicht Dummheit und Mangel an Begriffen, sondern Edelmuth, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Ueberredung zum Grunde hat, daß andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt sein werden, als wir gegen sie sind. Wenn wir also das äußerliche Thun und Lassen der Menschen als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten, so wird auch hier zum Naiven Einfalt der Zeichen nebst Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Da die Gesichtszüge, Mienen und Geberden der Menschen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen sind, da jeder Zug im Gesicht eine Neigung und jede Miene eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entspricht: so wird dem Inbegriff aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeschrieben, wenn sie gleichsam ohne Vorsatz, ohne Ansprüche, ohne Selbstbewußtsein ein glückliches und übereinstimmendes System von Neigungen und Empfindungen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den sonst einförmigen Zügen eines kindlichen Gesichts zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unschuld und Holdseligkeit hervorsprossen.

Die Grazie oder die Schönheit in der Bewegung ist mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfließend und sanft aufeinander hinweggleiten und ohne Vorsatz und Bewußtsein zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freiwilligen Bewegungen fließen, ebenso ungezwungen spielen, ebenso sanft übereinstimmen und ebenso kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden. Je mehr aber diese Schönheit in der Bewegung mit Bewußtsein verbunden und ein Werk des Vorsatzes zu sein scheint, desto mehr weicht sie von dem Naiven ab und erlangt den Charakter des Gesuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinstimmen, des Affectirten.

Vielleicht sind die platten Stellen in einer fremden Sprache schwerer zu bemerken als die Schönheiten. Die Schönheit hat mehr mit dem Gedanken als mit dem Ausdruck, mehr mit dem Wesentlichen einer Sprache als mit dem Willkürlichen derselben zu thun. Wer richtig denkt und

lebhaft empfindet, wird die Schönheit der Gedanken und Empfindungen in einer halbverstandenen Sprache gar bald entziffern. Aber das Platte und Seichte in der Schreibart hängt mehr von dem Ausdruck und zwar von willkürlichen Theilen desselben ab. Man muß den Gebrauch, Misbrauch und Nebengebrauch der Worte und Wendungen, durch die ihnen anklebenden Nebenbegriffe, nebst dem Grade der Achtung oder Verachtung, in welchem sie bei der Nation stehen, wohl innehaben, um ihre Erhabenheit, Angemessenheit oder Plattheit zu bemerken.

Ich habe Helvétius' Buch „De l'esprit" durchgelesen; aber, mit Ihrer Erlaubniß, ich finde das Buch so außerordentlich nicht, als Sie es mir angepriesen haben. Einen vortrefflichen Stil schreibt er, das ist unleugbar. Allein das ist auch alles. Seine Philosophie ist äußerst seicht. Glauben Sie nicht, daß ich ihn mit den Augen eines deutschen Systematikers betrachte. Nein, ich vergleiche ihn mit einem David Hume, oder einem Bayle, wenn Sie einen „französischen" Sophisten haben wollen; und ich glaube, daß er nicht Scharfsinn genug besitzt, seine Paradoxa scheinbar zu machen. Er schmückt sie mit sinnreichen Phantasien aus, erzählt anmuthige Histörchen, malt, beschreibt, tändelt, behauptet die ungereimtesten Dinge, verbrämt sie mit erhabenen Gleichnissen, und singt sich ein Triumphlied. Was mich am meisten befremdet, ist der Mangel des Plans, welchen ich in diesem Werke bemerkt zu haben glaube. Die Franzosen wissen sonst Wunder von der lichten Ordnung zu erzählen, die in ihren Modeschriften herrschen soll. Allein worin besteht sie? Nicht etwa in einer vorher überlegten Vertheilung des Stoffs, nicht in einem stufenweisen Fortgang vom Leichtern zum Schwerern, auch nicht in einer bequemen Eintheilung der Hauptstücke. Seine Ordnung ist gelogen und besteht blos in rednerischen Uebergängen.

Lord Shaftesbury schreibt etwas schwerfällig, geschroben, zuweilen ein wenig ängstlich. Ich glaube nicht, daß er in dieser Hinsicht nachgeahmt zu werden verdiene. Plato hat eine Manier, die mit allen Vorzügen der Shaftesbury'schen Schreibart noch eine unnachahmliche Leichtigkeit in den Wendungen verbindet. Seine Prosa fließt selbst da, wo sie poetisch wird, so sanft, mit einer so stillen Majestät, daß, wer das Handwerk nicht versteht, glauben könnte, der Ausdruck habe ihn gar nichts gekostet. Ich habe niemals im Plato gelesen, ohne mich zu schämen, daß ich jemals die Feder ergriffen habe, denn wenigstens habe ich nun so viel in meinem Leben geschrieben, daß ich nunmehr die geschäftige Hand der Kunst durch den Flor der Natur erkennen kann. Ich fühle es, wie sehr der Mann gearbeitet haben muß, seinen edeln und feurigen Gedanken die feine Politur, die sanfte Rundung zu geben, die allein einen Fontenelle zum berühmten Schriftsteller macht.

Wenn eine Nachahmung so viel Aehnliches mit dem Urbilde hat, daß sich unsere Sinne wenigstens einen Augenblick bereden können, das Urbild selbst zu sehen, so nenne ich diesen Betrug eine ästhetische Illusion. Der Dichter muß vollkommen sinnlich reden, daher müssen uns alle seine Reden ästhetisch illudiren.

Soll eine künstlerische Nachahmung schön sein, so muß sie uns ästhetisch illudiren; die obern Seelenkräfte aber müssen überzeugt sein, daß es eine Nachahmung und nicht die Natur selbst sei.

Das beste Mittel, uns intuitiv von dem Werth der Nachahmung zu überzeugen, ist, wenn vermittels der Illusion unangenehme Leidenschaften in uns erregt werden. Wenn wir eine gemalte Schlange plötzlich anblicken, so gefällt sie

uns desto besser, je mehr wir uns davor erschreckt haben. Aristoteles glaubt, wir ergötzten uns, weil wir von der vermeinten Gefahr befreit worden wären. Allein wie unnatürlich ist diese Erklärung! Ich glaube vielmehr, der kurze Schrecken überführt uns intuitiv, daß das Urbild getroffen sei. Daher gefallen uns alle unangenehmen Affecte in der Nachahmung. Der Musiker kann uns zornig, betrübt, verzweiflungsvoll u. s. w. machen, und wir wissen ihm Dank für die unangenehmen Leidenschaften, die er in uns erregt hat.

In keiner Dichtungsart kommt die Natur der Kunst so nahe als in der lyrischen. Denn wenn der Dichter wirklich in dem besungenen Gemüthszustande sich befindet, so ist er sich selbst Gegenstand, also causa objectiva und causa efficiens zugleich.

Bilder und Metaphern wachsen auf dem wilden Boden einer unbearbeiteten Sprache. Das Ungestüme in dem Ausdruck des Affects wird nur bei rauhen, wenig gesitteten Menschen angetroffen. Aber diese Eigenschaften allein machen noch keine wahre Poesie, sind nur einige Elemente, deren sich der Dichter mit Vortheil bedienen kann, und von dem schönen Ideal der Poesie noch weit entfernt.

Wo bleibt der weise Gebrauch dieser Schönheiten selbst, die richtige Zeichnung, die Anordnung des Ganzen, die Bildung der Charaktere, die Behandlung der Leidenschaften nach ihrer wahren Natur? An alle diese höhern Schönheiten kann in ungesitteten Zeiten nicht gedacht werden. Sie erfordern die feinste Cultur der Sitten, der Begriffe und des Ausdrucks und können ohne wechselweise Hülfe aller schönen Künste und Wissenschaften, ohne Denken und Philosophiren nie zur Vollkommenheit gedeihen.

Gesetzt, ein Dichter hat Empfindungen auszudrücken, die ihm fremd sind, die er niemals selbst gefühlt hat, so wird er, wenn es ihm nur nicht an Genie mangelt, wenigstens denken statt zu empfinden. Seine Empfindungen werden das entzündete Feuer der Begeisterung nicht haben, die bei dem Leser ein sympathisches Gefühl erregen kann, er wird aber doch allezeit Gedanken hervorbringen, die gelesen zu werden verdienen. Der denkende Kopf kann spitzfindig und frostig, aber niemals abgeschmackt werden.

Da die Empfindung des Schönen überhaupt mit der Empfindung des Schönen in den Sitten so genau verwandt ist: woher kommt es, daß beide nicht allezeit in einem Subject beieinander sind? Man findet nämlich sehr viele, die in den Werken der schönen Künste den feinsten und richtigsten Geschmack haben und dennoch in ihren Sitten das Häßliche und Unanständige nicht merken, das ein anderer, dessen Geschmack sonst vielleicht sehr ungebildet ist, mit der größten Sorgfalt zu vermeiden sucht.

Rousseau hat alles Böse zusammengetragen, dessen man jemals die schönen Künste und Wissenschaften beschuldigt hat, und daraus geschlossen, daß sie die Sitten verderben. Montesqieu würde ihm antworten: Dieses ist der Weg nicht, den Werth einer so wichtigen Sache zu untersuchen. Ich will alle die Greuel sammeln, zu welchen die Liebe zur Freiheit Gelegenheit gegeben, und alle die Verderbnisse, die aus der unschuldigen Empfindung des Mitleidens entsprungen, und ihr werdet euch entsetzen.

Wenn, nach Rousseau, die Erkenntniß des Schönen mich von der Liebe zum Guten abführen kann, so kann ich meinen

Geschmack vielleicht auf Unkosten meiner Sitten ausbilden, und ich bin ungerecht gegen mich selbst. Doch was ist Geschmack? was sind Sitten? Es gibt auch einen Geschmack in den Sitten, denn auch die Sitten haben ihr Schönes und Häßliches. Wie, wenn ich durch den Geschmack das Gute vom Bösen unterscheiden lernte? Würde dieser Geschmack anders wählen als die Vernunft? Und in welcher Verwandtschaft steht dieser moralische Geschmack mit dem Willen?

Mit unserer Vernunft unterscheiden wir das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen, das Schöne vom Häßlichen. Wir besitzen aber auch bon-sens, „Empfindung" und „Geschmack", vermittels welcher wir ohne deutliche Schlüsse das Wahre, Gute und Schöne gleichsam fühlen. Die Schönheit in den äußern sinnlichen Empfindungen hängt von den Schranken unserer Fähigkeit ab. Nicht so die sittliche Empfindung. Unsere Seelenkräfte mögen beschaffen sein wie sie wollen, so sind allezeit Großmuth, Liebe, Dankbarkeit nothwendige Gegenstände des Wohlgefallens. Es ist also die Schönheit in den äußerlichen sinnlichen Empfindungen allzu wandelbar, als daß man sie als unumstößliche Gründe sollte herleiten können. Der Geschmack muß hier die Vernunft zurechtweisen, dahingegen die Vernunft allezeit den bon-sens und die sittliche Empfindung leiten muß.

Mich dünkt, die Urtheile der Menschen in Bezug auf die todte Schönheit weichen nicht so sehr voneinander ab als in Absicht auf die lebendige Schönheit oder den Ausdruck, und insbesondere wenn Collisionen entstehen. Dieser liebt brünette, jener blonde Gesichter; jene drücken mehr Lebhaftigkeit, diese mehr Seelenruhe aus. Dieser liebt Keckheit, jener Bescheidenheit; ein anderer offenes, freimüthiges Wesen, mancher hingegen eine gewisse Zurückhaltung und Ver-

schwiegenheit; dieser mannhafte Festigkeit, jener Empfindsamkeit, u. s. w. Jede dieser Eigenschaften hat ihre besondere Physiognomie, die zuweilen mit den Erfordernissen der todten Schönheit in Collision kommt. Daher die verschiedenen Urtheile der Völker und Zeiten in Absicht auf die Schönheit, die erstaunliche Mannichfaltigkeit des Geschmacks, die man sonst dem Eigensinn, dem Vorurtheil oder andern zufälligen Ursachen zuzuschreiben pflegt, die aber meines Erachtens in der Verschiedenheit der Kräfte und Fähigkeiten, und in der Mannichfaltigkeit ihrer Mischung und Verhältnisse gegeneinander ihren zureichenden Grund haben. Diese müssen nothwendig nach Zeit, Raum, Klima, Erziehung, Nahrung, Religion und Regierungsform veränderlich sein; daher auch die Dinge, die dieser Mischung von Kräften und ihrer Verhältnisse angemessen sein sollen, die Schönheiten, derselben Veränderlichkeit unterworfen sein müssen.

Man kann einen Gelbsüchtigen zwar überführen, daß die Gegenstände, die ihm gelb scheinen, es in der That nicht sind, insoweit man die Farben für etwas Objectives, für die Eigenschaften der Oberfläche hält, die Augen eines gesunden Menschen auf eine bestimmte Weise zu afficiren. Insoweit die Farben aber als etwas Subjectives betrachtet werden, findet auch in Absicht auf dieselben kein Streiten und Ueberzeugen statt. Mit der Schönheit hat es dieselbe Bewandtniß. Durch Vernunftgründe und Autoritäten bringt ihr dem Menschen keine unmittelbare Erkenntniß bei. Er wird höchstens Regeln herplappern lernen, die er nicht versteht, und Urtheile nachbeten, von denen sein Innerstes nicht überzeugt ist.

Wie aber, ist deswegen alle Kritik vergeblich, alle ästhetischen Gesetze grundlos, alle Vernunftgründe in Sachen des Geschmacks bloßes Geschwätz? Nichts weniger! Unter

allen Arten des Geschmacks muß vielmehr ein einziger der Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen am zuträglichsten sein. Dieser wird der wahre, richtige Geschmack sein, den zu erlangen alle Menschen sich bestreben müssen. Und insoweit der Mensch, wenigstens indirect, auch über die Mischung seiner Fähigkeiten einige Gewalt hat und ihnen nach Belieben Ausbildung und Richtung geben kann: so steht es auch in seiner Macht, sich diesem höchsten Ideal von Geschmack mehr oder weniger zu nähern und seine ästhetische Empfindungsfähigkeit so auszubilden, wie sie seiner Bestimmung und dem Endzweck seines Daseins am meisten entspricht. Hieraus ergibt sich die hohe Aufgabe der ästhetischen Kritik. Sie soll uns zeigen: 1) welcher Geschmack der beste sei, d. h., nach obiger Voraussetzung, welche Empfindung des Schönen unserer höchsten sittlichen Bestimmung am meisten angemessen sei; 2) welche Bildung und Richtung wir unsern Gemüthskräften zu geben haben, um dieses höchsten Geschmacks theilhaftig zu werden. Führt einem Menschen, der das Groteske liebt und an der erhabenen Schönheit eines Apollo kein Wohlgefallen findet, tausend Vernunftgründe und ebenso viele Autoritäten an, daß der Apollo vortrefflich sei: ihr werdet ihn zum Schweigen, vielleicht zum Nachplaudern bringen, aber nicht überzeugen. Zeigt ihm aber erstlich, daß die Empfindung des Erhabenen und Großen dem Endzwecke unseres Daseins, der wahren Glückseligkeit des Menschen zuträglich sei, ja derselben weit mehr entspreche als die Empfindung des Lächerlichen und Grotesken, an welcher er sich zu ergötzen gewöhnt hat. Thut dieses aber nicht eher, bevor ihr untersucht habt, ob die Seele desselben der Empfindung des Erhabenen fähig sei und durch gehörige Ausbildung ihrer theilhaft werden könne. Sonst gereichen euere Bemühungen, wenn sie nicht fruchtlos sind, mehr zum Schaden als zum wahren Vortheil dieses Menschen. Sodann zeigt ihm die Art und Weise, wie er die Bildung seiner Fähigkeiten

vornehmen soll, um zu dieser Empfindung des Erhabenen zu gelangen, von der er nunmehr erst einsieht, daß sie zu einem sittlichen Endzweck gehöre. So und nicht anders läßt sich der ästhetische Geschmack der Menschen bilden; so und nicht anders kann man ihm eine unmittelbare Erkenntniß des Schönen beibringen, deren er ganz unfähig zu sein schien.

Der Mensch und die Gesellschaft.

Der „Wille" ist eine Fähigkeit, die unsere Seele hat, nach gewissen Begriffen zu streben oder ihre ursprüngliche Kraft auf beliebige Gegenstände zu lenken. Das Vergnügen bestimmt diese Fähigkeit. Wir finden eine solche Lust an vollkommenen Bildern, daß wir unser Augenmerk auf sie richten und uns so lange an ihrer Vortrefflichkeit weiden, bis uns reizendere Gegenstände von ihnen abziehen. Alle Neigungen des Menschen, alle seine Begierden und die verborgensten Triebe haben keine andere Macht auf seine Seele, als insoweit sie ihm das Bild einer Güte, einer Vollkommenheit, einer Ordnung vorstellen; und was sich hierauf nicht gründet, das kann weder eines wilden noch eines gesitteten Menschen Seele zukommen.

Das „Mitleiden" selbst, dieses menschliche Gefühl, das Rousseau dem Wilden noch läßt, nachdem er ihm alle übrigen geistigen Fähigkeiten geraubt hat, ist keine ursprüngliche Neigung, dafür er es angesehen hat. In uns liegt keine ausdrückliche Bestimmung, an den Schwachheiten anderer Geschöpfe Misvergnügen zu haben. Nein, Mitleiden gründet sich auf Liebe, Liebe gründet sich auf die Lust an Harmonie und Ordnung. Wo wir Vollkommenheiten erblicken, da wünschen wir sie wachsen zu sehen; und sobald sich ein

Mangel bei ihnen äußert, so entspinnt sich bei uns darüber eine Unlust, die wir Mitleiden nennen.

Nehmt einen Wilden, raubt ihm alles Menschliche und laßt ihm nur das Mitleiden (das der Verfasser der Fabel von den Bienen den Menschen mit Widerwillen hat einräumen müssen), so wird er zur Liebe aufgelegt sein, so wird die Lust an Vollkommenheiten ihn antreiben, sich in der Schöpfung umzusehen, um die Gegenstände seiner Neigung aufzusuchen. Wo will er sie herrlicher finden als in seinem Nebenmenschen? Ist der wilde Mensch selbst nicht, nach den Gesitteten, das angemessenste Bild seines Schöpfers, das Muster der göttlichen Vollkommenheit? Thun wir die vorzügliche Neigung zu seinesgleichen hinzu, wovon bei den wildesten Thieren nicht selten Spuren angetroffen werden, so haben wir einen sichern Grund zur Geselligkeit gelegt; und die Natur treibt den Wilden an, sich mit seinen Nebenmenschen zusammenzuthun, denn sie hat einen Funken von Liebe in seine Seele gelegt, der bereit ist, auf ihren ersten Wink in eine Flamme aufzufahren.

Der Stand der Geselligkeit ist mit gewissen körperlichen Schwachheiten, mit gewissen lasterhaften Neigungen behaftet, von denen der natürliche Mensch befreit ist: es kann sein. In dem gesitteten Leben entwickeln sich bei uns neue Kräfte und erlangen ihre Wirklichkeit, da sie in dem Stande der Wildheit nicht mehr als möglich gewesen sind.

Eine jede Entwickelung unserer Kräfte ist eine Erweiterung unseres Daseins, denn je mehr Kräfte sich bei einem Dinge äußern, desto größer ist der Grad seiner Wirklichkeit. Wird nun unser Dasein erweitert, so kommen auch

gewisse neue Schranken zum Vorschein, die vorher noch mit der bloßen Fähigkeit in der Grundbildung gleichsam zusammengewickelt gelegen haben. Daher müssen nothwendig neue Mängel, neue Schwächen entstehen, wenn wir unsern Zustand verbessern, wenn wir gesitteter werden. Soll uns dieses aber bewegen, die Verbesserung selbst zu unterlassen? Keineswegs!

Wir sollten unter unsern Fähigkeiten eine Art weiser Regierung stattfinden lassen. Keine soll unterdrückt, keine vergessen werden; hingegen sollen wir auch keine unrechtmäßig auf den Thron setzen. Sie alle sind Modificationen unserer Vorstellungskraft, aber es findet doch eine Rangordnung unter ihnen statt; und wenn wir nicht alle auf einen gleichen Grad der Vollkommenheit erheben können, so sollen die wichtigsten vorangehen, und diejenigen ihnen untergeordnet werden, an denen uns am wenigsten gelegen ist. Die Seele, unser Ich, unser Wesen, nimmt in der Harmonie den obersten Platz ein. Diese muß vornehmlich entwickelt, und die Schranken ihres Daseins müssen, so viel wir können, erweitert werden. Was ist der von Natur uns innewohnende Selbsterhaltungstrieb, wenn unser Augenmerk nicht dabei auf die Seele, auf unser wahres Selbst gerichtet sein soll?

Die vernünftigen Naturen und Geister nehmen in dem großen Weltall, sowie insbesondere der Mensch auf dieser Erde, die vornehmste Stelle ein. Diesem Herrn der Schöpfung schmückt sich die Natur in ihrer jungfräulichen Schönheit. Ihm dient das Leblose, nicht nur zum Nutzen und zur Bequemlichkeit, nicht nur zur Nahrung, Kleidung, Wohnung und zum sichern Aufenthalt, sondern vornehmlich zur Ergötzung und zum Unterricht; und die erhabensten Sphären, die entferntesten Gestirne müssen ihm in dieser Absicht nützlich sein. Er bringt auf diesen Schauplatz weder

Fertigkeit, noch Naturtrieb, noch angeborenes Geschick, weder Wehr noch Schutz mit und erscheint bei seinem ersten Auftritte dürftiger und hülfloser als das unvernünftige Thier. Aber die Bestrebung und die Fähigkeit, sich zu entwickeln und vollkommener zu machen — die erhabensten Geschenke, deren ein Naturgeschöpf fähig ist — ersetzen vielfältig den Mangel thierischer Triebe und Fertigkeiten, die keine Veredlung, keinen höhern Grad der Vollkommenheit je annehmen können. Kaum genießt er das Licht der Sonne, so arbeitet schon die gesammte Natur, ihn vollkommener zu machen. Dieses schärft seine Sinne, Einbildungskraft, Erinnerungsvermögen; jenes übt seine edlern Erkenntnißkräfte, bearbeitet seinen Verstand seine Vernunft, seinen Witz, seinen Scharfsinn; das Schöne in der Natur bildet seinen Geschmack und verfeinert seine Empfindung; das Erhabene erregt seine Bewunderung und erhebt seine Begriffe gleichsam über die Sphäre der Vergänglichkeit hinweg. Ordnung, Uebereinstimmung und Ebenmaß dienen ihm nicht nur zum vernünftigen Ergötzen, sondern beschäftigen seine Gemüthskräfte alle in gehöriger und ihrer Vollkommenheit zuträglicher Harmonie. Bald tritt er mit seinesgleichen in Gesellschaft, um sich wechselweise die Mittel zur Cultur zu erleichtern, und siehe, es zeigen und bilden sich an ihm in dieser Gesellschaft höhere Vollkommenheiten, die bisher wie in einer Knospe schlummerten. Er erlangt Pflichten, Rechte, Befugnisse und Obliegenheiten, die ihn in die Klasse moralischer Naturen erheben: es entstehen in ihm Begriffe von Gerechtigkeit, Billigkeit, Anständigkeit, Ehre, Ansehen, Nachruhm. Der beschränkte Trieb der Familienliebe wird in Liebe zum Vaterlande, zum ganzen menschlichen Geschlecht erweitert, und aus dem angeborenen Keim des Mitleidens entsprossen Wohlwollen, Mildthätigkeit und Großmuth. Allmählich bringt der Umgang, die Geselligkeit, das Gespräch, die Aufmunterung alle sittlichen Tugenden zur Reife; sie entzünden das Herz zur Freundschaft, die Brust zur Tapferkeit und den Geist zur Wahrheitsliebe, breiten einen Wett-

eifer von Dienst und Gegendienst, Liebe und Gegenliebe, eine Abwechselung von Ernst und Scherz, Tiefsinn und Munterkeit über das menschliche Leben aus, die alle einsamen und ungeselligen Vergnügungen an Süßigkeit übertreffen. Daher auch der Besitz aller Güter dieser Erde, der Genuß der feurigsten Lüste uns nicht behagt, wenn wir sie in der Einsamkeit besitzen und genießen sollen, und die erhabensten und prächtigsten Gegenstände der Natur ergötzen das gesellige Thier, den Menschen, nicht so sehr als der Anblick von seinem Mitmenschen.

Habe ich deiner vergessen, göttliche Freundschaft, süße Erquickung der Geister, ohne welche uns Natur und Kunst mit allen ihren Herrlichkeiten in der äußersten Noth schmachten lassen! Sie muß alle unsere Pflichten begleiten, sie muß ihnen allen die Hand bieten, sie muß sie verherrlichen. Ohne sie kann unsere Seele nicht gebessert werden, ohne sie ekelt uns Kost und Ruhe; und unser Gemüth bleibt für alle Freuden des Lebens verschlossen, wenn sie kein Freund mit uns theilt. Die wahre Liebe, in ihrem ganzen Umfang betrachtet, ist der Beweggrund, das Mittel und der Endzweck aller Tugenden; und ehe mein Leben wie das eines Wilden ohne Menschenliebe und Freundschaft dahinschleichen sollte, lieber lasse mich das Verhängniß — — —

Wenn ein Maler in seinem Bilde die schicklichste Haltung des menschlichen Körpers treffen will, so muß er sich einen nackten Menschen in vortrefflichster Stellung einbilden, weil der bekleidete Mensch in einer ganz andern Form erscheint, als die ihm von Natur zukommt. Er wird immer noch seinem Bilde nachher die erforderlichen Kleidungen umhängen können, ohne die natürliche Stellung zu verfehlen. Wenn er aber auf den unglücklichen Einfall geriethe, um seiner Ein=

bildungskraft zu Hülfe zu kommen, sich ein Kind, wenn es zur Welt kommt, als Muster vorzustellen und sein männliches Bild nach dieser Idee zu schildern, so würde er ganz gewiß eine Misgeburt zeichnen und sein Werk allen Kennern zum Gespötte aussetzen. Ebenso lächerlich verfährt der Weltweise, der (Rousseau), statt die zufälligen Einkleidungen der menschlichen Natur, die willkürlichen Obliegenheiten aus den Augen zu setzen, an den Stand der Wildheit zurückdenkt — eine Zeit, da unser ganzes Wesen noch gleichsam in der Wiege gelegen hat; und wenn er sich einbildet, uns, die wir jetzt von einer bessern Natur sind, nach diesem ungleichen Urbilde am besten schildern zu können.

Hätte Rousseau, statt einer allgemeinen Verurtheilung aller menschlichen Gesellschaften, nur gegen gewisse verderbliche Staatsverfassungen geeifert; hätte er mit dem Verfasser der philosophischen und patriotischen Träume die Schande der Verstellung, der Arglist, der Schmeichelei, der Unterdrückung und noch unzähliger anderer Laster aufgedeckt, die nothwendig mit diesen Staatsverfassungen verbunden sind: so würden alle rechtschaffenen Gemüther seine Ausführung mit ebenso viel Lob krönen als seinen Vortrag. Seine Betrachtungen und wohlgerathenen Vergleichungen zwischen dem Stande der Wildheit und der Sittlichkeit hätten ihm zu diesem Vorhaben vortreffliche Dienste leisten können.

Gesetzt, jene empfindliche Pflanze, das Mittelding zwischen Thieren und Gewächsen, könnte über ihren Zustand Betrachtungen anstellen; gesetzt, sie hätte ihren vegetabilischen Bau untersucht und gefunden, daß sie auch ohne Empfindung wachsen und verwelken könne: würde sie nicht mit ebendem Grunde alle Kräfte anwenden müssen, die Empfindung zu unterdrücken, mit welcher uns Rousseau die Vernunft verhaßt

zu machen sucht? Es müßten ihr nothwendig gewisse Empfindungen, wenn es anders wahr ist, daß sie Empfindungen hat, unangenehm sein; und sie würde ihrer überhoben sein, wenn ihr von dem Schöpfer kein Gefühl beschieden wäre. Soll sie sich also über ihren Zustand beklagen? Soll sie das Schicksal der niedern Pflanzen beneiden?

Die Kriege, die größten Plagen des gesellschaftlichen Lebens, entstehen viel mehr aus einem Mangel an Geselligkeit als aus der Geselligkeit selbst. So lange ein jeder politischer Körper noch seine besondern Interessen hat, so lange alles bei ihnen noch nach dem Gesetze des Stärkern geht, und die Gesetze des Völkerrechts weder Ansehen noch Nachdruck haben: so lange leben die Staaten gegeneinander noch im Stande der Natur. Daher die vielfältigen Usurpationen, Gewaltthätigkeiten und Unterdrückungen von allen Seiten; und man sucht ihnen umsonst die Dämme der Gerechtigkeit entgegenzusetzen Denn nicht alle Menschen sind aufgelegt, die Vernunft über die Leidenschaften zu erheben. Daher die großen Revolutionen, vor denen wir keinen Augenblick sicher sind. Wenn sich aber die politischen Völker einst zusammenthun werden, für die Sicherheit der Schwächern zu sorgen, alsdann werden die Staaten ebenso sicher vor Ueberfällen und Gewaltthätigkeiten sein, so sicher ein ruhiger Bürger in einer gesitteten Stadt leben und seiner Habe froh sein kann.

Wer eine Staatsverfassung durch gewaltsame Aenderungen verändert, ohne die gegründetste Vermuthung, daß seine Aenderung eine Verbesserung sein werde, der ist ein Verbrecher, ein Feind der göttlichen und menschlichen Gesetze, der sich an Katastrophen ergötzt, ohne darauf zu achten,

was seine wilden Unternehmungen für einen Ausgang haben werden.

Das Gesetz des Stärkern kann im Reiche der Wahrheit keinen Rechtsfall entscheiden. Gewalt und Recht sind Begriffe von so verschiedener Natur, daß die Gewalt so wenig ein Recht, als das Recht eine Gewalt erzeugen kann. Ein Recht auf der einen ohne Obliegenheit an der andern Seite müßte durch die Gewalt entschieden werden, und dieses ist ungereimt.

Ohne Uebung der Kräfte können weder Staaten noch einzelne Personen glücklich sein. Die Kräfte aber müssen Widerstand haben, wenn sie rege werden sollen. Sobald die Feder den Widerstand überwunden und sich entwickelt hat, so ist ihre Spannung dahin, und sie hört auf rege zu sein. Der Cirkellauf liegt also in der Natur der Sache. Haben die Väter Ehre und Vermögen erworben und den Kindern hinterlassen, so bleibt diesen nichts übrig als der leidige „Genuß ohne Erwerb". Haben jene die Freiheit erfochten und gegen allen Angriff gesichert, so erfolgt bei den Kindern „Gemächlichkeit", „Sklavensinn". Sind alle Vorurtheile bestritten und ausgerottet, so erlischt und erkaltet die Liebe zur Wahrheit, und die Kinder haben keinen Sporn zur Aufklärung. In Absicht auf ganze Staaten also, wo die Glückseligkeit von Vätern auf Kinder fortgeht, scheint Stillstand oder Rückfall unvermeidlich. Dem höchsten Grade der Vollkommenheit droht Rückfall, damit die Feder wieder einige Spannung erhalte.

Alles beruht auf der großen Frage: „Was ist die Bestimmung des Menschen?" und was soll er hier auf Erden? Ist seine Bestimmung Fortgang zu höherer Vollkommenheit, so ist der Mensch Zweck, die Gesellschaft Mittel. Die

Menschen werden verschiedene Arten von gesellschaftlicher Verbindung zu ihrem Fortgange brauchen, je nachdem sie selbst verschieden sind. Diese werden in häuslichen Verbindungen, jene in kleinern Gesellschaften, und wiederum andere in großen Staaten besseres Fortkommen finden. „Der Endzweck ist nicht Fortschritt der Gesellschaft, sondern des Menschen.“ Da also immer andere Menschen die Bühne betreten und den Staatskörper ausmachen, da diese verschiedenen Menschen auch verschiedene Anstalten zu ihrem Fortgange brauchen können, so kann der Staat oder die gesellschaftliche Verbindung zuweilen Jahrtausende stillstehen, zuweilen sogar Rückschritte leiden, und die Menschen gehen dennoch unaufhaltsam weiter. „Fortschritt der Menschen“ kann mit „Stillstand“ oder auch „Rückfall der Menschheit“ gar wohl bestehen, ja zuweilen nothwendig verbunden sein.

„Einige Menschen sterben, bevor sie den Grad der Ausbildung erreichen, der hier auf Erden möglich ist.“ Ja, wenn Sie diese Möglichkeit so im ganzen nehmen. Nehmen wir aber die Möglichkeit in Absicht auf dieses oder jenes einzelne Ding mit seinen individuellen Bestimmungen und Verhältnissen, so werden wir anders urtheilen. Wir werden finden, daß jedes den Grad der Ausbildung bekommen, welchen es unter diesen Umständen, in dieser Verbindung hat haben können und sollen; so wie das Samenthierchen, das nicht empfangen wird, sich „dieses Mal“ nicht weiter hat entwickeln „können“ noch „sollen“. Es geht deshalb nicht die geringste Disposition, nicht der geringste Grad der Entwickelung völlig verloren.

Für jedes Volk, auf jeder Stufe der Cultur, auf welcher es steht, ist eine andere Regierungsform die beste. Manche despotisch regierte Nationen würden höchst elend sein, wenn

man sie sich selbst überließe, so elend als manche freigesinnte Republikaner, wenn man sie einem Einzelherrn unterwerfen wollte. Ja manche Nation wird, so wie sich Cultur, Lebensart und Gesinnung abändert, auch mit der Regierungsform ändern und in einer Folge von Jahrhunderten den ganzen Cirkel der Regierungsformen, von Anarchie bis zum Despotismus, durch alle Schattirungen und Vermischungen durchwandern, und doch immer die Form gewählt haben, die in solchen Umständen für sie die beste ist.

Unter allen Umständen und Bedingungen halte ich es für einen untrüglichen Maßstab von der Güte der Regierungsform, je mehr in derselben durch Sitten und Gesinnungen gewirkt, und also durch die Erziehungen selbst regiert wird; mit andern Worten, je mehr dem Bürger Anlaß gegeben wird, anschauend zu erkennen, daß er auf einige seiner Rechte nur zum allgemeinen Besten Verzicht thun, von seinem Eigennutzen nur zum Behuf des Wohlwollens ebenso viel gewinnt, als er durch die Aufopferung verliert, ja daß er durch die Aufopferung selbst noch an innerer Glückseligkeit zunehme, indem diese das Verdienst und die Würde der wohlthätigen Handlung und also die wahre Vollkommenheit des Wohlwollenden vermehrt. Es ist z. B. nicht rathsam, daß der Staat alle Pflichten der Menschenliebe, bis auf die „Almosenpflege" übernehme und in öffentliche Anstalten verwandle. Der Mensch fühlt seinen Werth, wenn er Mildthätigkeit ausübt, wenn er gibt, weil er „will"; gibt er aber, weil er „muß", so fühlt er nur seine Fesseln.

Die Sorge für die Erhaltung, Sicherheit und Wohlfahrt des Ganzen wird in dem gesellschaftlichen Leben der Menschen zu einer besondern Beschäftigung. Die Glieder der Gesellschaft mögen sich diese als ein unveräußerliches

Recht der Menschheit vorbehalten oder einem Oberhaupte auftragen, dieses Oberhaupt mag aus einem oder mehrern Subjecten bestehen, der Auftrag mit oder ohne Einschränkung und unbedingt geschehen: so wird in allen diesen Verfassungen der regierende sowol als der regierte Theil auf einige Rechte Verzicht thun müssen, um andere zu erwerben, und in wohlgeordneten Staaten wird dieser Verzicht allezeit von seiten des Eigennutzes zum Besten des Wohlwollens, d. i. allezeit mit Gewinn geschehen. Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit der Einführung der Künste und Wissenschaften. Die sich ihnen insbesondere widmen, werden immer einigen Rechten der Menschheit entsagen müssen, um andere zu erlangen, werden einige Kräfte und Fähigkeiten weniger ausbilden können, um andere zum Besten der Menschheit mehr und besser anwenden und brauchen zu können. Alles dieses geschieht „ihrer" besondern Bestimmung gemäß, wenn sie ihrer individuellen Lage und Verfassung nach dadurch an Wohlwollen mehr gewinnen, als sie an Eigennutz verlieren, d. i. wenn die Aufopferung mit dem System ihrer übrigen Pflichten bestehen kann.

Cultur und Bildung.

Bildung zerfällt in Cultur und Aufklärung. Jene scheint mehr auf das Praktische zu gehen: auf Güte, Feinheit und Schönheit in Künsten, Handwerken und Geselligkeitssitten (objectiv), auf Fertigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit in jenen, Neigungen, Triebe und Gewohnheit in diesen (subjectiv). Je mehr diese bei einem Volke der Bestimmung des Menschen entsprechen, desto mehr Cultur wird demselben beigelegt. Aufklärung hingegen bezieht sich mehr auf das Theoretische, auf vernünftige Erkenntniß (objectiv) und Fertigkeit zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens, nach Maßgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses auf die Bestimmung des Menschen.

Ich setze immer die Bestimmung des Menschen als Maß und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen.

Eine Sprache erlangt Entwickelung durch die Wissenschaften, und Cultur durch Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geeigneter zu theoretischen, durch

diese zu praktischem Gebrauche. Beides zusammen gibt einer Sprache die Bildung.

Cultur im Aeußerlichen heißt Politur. Heil der Nation, deren Politur Wirkung der Cultur und Aufklärung ist, deren äußerlicher Glanz und Glätte innerliche, gediegene Echtheit zum Grunde hat.

Aufklärung verhält sich zur Cultur wie überhaupt Theorie zur Praxis, wie Erkenntniß zur Sittlichkeit, wie Kritik zur Virtuosität. An und für sich und objectiv betrachtet, stehen sie im engsten Zusammenhange, ob sie gleich subjectiv sehr oft getrennt sein können.

Stand und Beruf im bürgerlichen Leben bestimmen eines jeden Mitglieds Pflichten und Rechte, erfordern nach Maßgabe derselben andere Geschicklichkeit und Fertigkeit, andere Neigungen, Triebe, Geselligkeitssinn nnd Gewohnheiten, eine andere Cultur und Politur. Je mehr diese durch alle Stände mit ihrem Berufe, d. i. mit ihren resp. Bestimmungen als Glieder der Gesellschaft, übereinstimmen, desto mehr Cultur hat die Nation.

Die Aufklärung, die den Menschen als Mensch interessirt, ist allgemein, ohne Unterschied der Stände; die Aufklärung des Menschen als einzelnes Mitglied der Gesellschaft modificirt sich nach Stand und Beruf. Die Bestimmung des Menschen setzt hier seiner Bestrebung Maß und Ziel.

Unglückselig ist der Staat, der sich gestehen muß, daß in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der

wesentlichen des Bürgers nicht harmonire, daß die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne, ohne daß die Verfassung in Gefahr sei, zu Grunde zu gehen.

Wenn die wesentlichen Bestimmungen des Menschen unglücklicherweise mit seinen außerwesentlichen Bestimmungen selbst in Gegenstreit gebracht worden sind; wenn man gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheiten nicht verbreiten darf, ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureißen: so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren und lieber das Vorurtheil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben. Freilich ist diese Maxime von jeher Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken. So oft man das Verbrechen greifen wollte, rettete es sich ins Heiligthum. Allein demungeachtet wird der Menschenfreund, in den aufgeklärtesten Zeiten selbst, noch immer auf die Betrachtung Rücksicht nehmen müssen. Schwer, aber nicht unmöglich ist es, die Grenzlinie zu finden, die auch hier Gebrauch von Misbrauch scheidet.

Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, sagt ein hebräischer Schriftsteller, desto gräßlicher in seiner Verwesung! Ein verfaultes Holz ist so scheußlich nicht als eine verweste Blume; diese nicht so ekelhaft als ein verwestes Thier; und dieses so gräßlich nicht als der Mensch in seiner Verwesung. So auch mit Cultur und Aufklärung. Je edler in ihrer Blüte, desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbheit.

Misbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie. Misbrauch der Cultur erzeugt Ueppigkeit, Gleisnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Sklaverei.

Wo Aufklärung und Cultur mit gleichen Schritten fortgehen, da sind sie sich einander die besten Schutzmittel gegen die Corruption. Ihre Art zu verderben ist sich einander schnurstracks entgegengesetzt.

Eine gebildete Nation kennt in sich keine andere Gefahr als das Uebermaß ihrer Nationalglückseligkeit, welches, wie die vollkommenste Gesundheit des menschlichen Körpers, schon an und für sich eine Krankheit genannt werden kann. Eine Nation, die durch die Bildung auf den höchsten Gipfel der Nationalglückseligkeit gekommen, ist eben dadurch in Gefahr, zu stürzen, weil sie nicht höher steigen kann.

Shaftesbury war schon der Meinung, das beste Mittel, den Fortgang der Schwärmerei und des Aberglaubens zu hemmen, sei „Scherz" und „Laune"; und die Abhandlung, in welcher er diese Meinung behauptet, ist selbst ein Meisterstück von feiner attischer Laune, die sich der Lord so glücklich zu eigen zu machen wußte. Aber er bediente sich dieser Methode nicht ohne weise Mäßigung: der Satire blos als Vehiculum zu den Arzneien, und des Scherzes als Würze zu den gesundern Nahrungsmitteln, mit welchen er seine Leser allezeit bewirthet. Seine Nachfolger haben weder seine Weisheit noch seine Mäßigung besessen. Seinen feinen Spott haben sie in beleidigende Satire verwandelt, sie haben gescherzt, ohne zu unterrichten, und ein Hohngelächter aufgeschlagen, wo man Belehrung erwartete.

Nichts ist dem wahren Wohl der Menschen mehr zuwider als jene Afteraufklärung, da jedermann schale Weisheit im Munde führt, wovon der Geist schon längst verduftet ist, wo jedermann über Vorurtheile spottet, ohne das Wahre in denselben vom Falschen zu unterscheiden. Nun, übe man Arzneikunst in einem Krankenhause, wo jeder Kranke sich einbildet, selbst ein Arzt zu sein! In derselben Verlegenheit befindet sich der Freund der echten Aufklärung in jeder Gesellschaft, wo Verspottung des Aberglaubens zum Modeton geworden ist.

Nicht Verspottung, das einzige Mittel, wahre Aufklärung zu befördern, ist — „Aufklärung". Die Menschen können aus ihren falschen Begriffen und Vorurtheilen von Gott und der Vorsehung weder durch Satire „hinausgelacht", noch durch äußere Macht und Ansehen „hinausgeschreckt" werden. Daß die Schwärmerei äußerliche Verbindungen sucht, um sich auszubreiten, liegt in ihrer Natur. Die Verführung kann in Betreff ihrer Mittel nicht delicat sein. Es ist ein wahres Wort, das Voltaire irgendwo gesprochen: „Der Fanatismus macht Partei, die Weisheit steht allein." Der Heuchelei ist es gleichgültig, durch welche Wege sie ihre Absichten erreicht. So aber nicht „Vernunft" und „Religion". Durch falsche Mittel erreichen sie nie ihren Endzweck; selbst Schutz- und Linderungsmittel geziemen ihnen nicht. Sie allein gewähren „Gesundheit" oder „Heilung".

Wenn die seichte Philosophie des Materialismus und Unsittlichkeit die Gemüther verwildert haben, so sehnen sich die Menschen wieder nach „Kindereinfalt", und verfallen wieder in „Kinderthorheit". Dann will man lieber von Gespenstern umgeben sein, als in einer todten Natur zwischen lauter Leichnamen wandeln.

Greift das Uebel bei der Quelle an, oder laßt ihm seinen Lauf. Die Quelle des Uebels aber kann nicht anders als durch Aufklärung verstopft werden. Man helle die Gegend auf, so verschwinden die Gespenster. Man ziehe ans Licht, was so gern im Finstern schleicht. Die Bestimmung des Menschen ist, die Vorurtheile nicht zu „unterdrücken", sondern sie zu „beleuchten".

So wie ein Volk nach und nach gesittet und erleuchtet wird, so treten vernünftige Gründe an die Stelle der Vorurtheile. Der Freigeist, der ein Vorurtheil umstößt, auf welches sich eine nützliche Wahrheit stützt, begeht eine nichtswürdige Handlung; allein oft gibt diese nichtswürdige Handlung Gelegenheit, daß an die Stelle des morschen Aberglaubens dauerhaftere Pfeiler untergestützt werden. Wenn der Grad der Erleuchtung eines Volkes es zuläßt, so können am Ende alle zur Glückseligkeit des Menschengeschlechts unentbehrliche Wahrheiten auf vernünftige Erkenntniß gebaut werden.

Es gibt Wahrheiten, die unsere Glückseligkeit befördern. Die sie abhandeln, können ihre Lehren 1) gründlich und trocken, oder 2) leicht und reizend abfassen. Die sie bestreiten, können ihre Gegengründe ebenfalls 3) trocken, oder 4) verführerisch vorbringen. Die erste Art schreibt für gründliche Köpfe; die zweite für die Welt; die dritte gibt zum fernern Nachdenken Anlaß; die letzte sind schadenfrohe Irrlichter, die, wie das Volk glaubt, den Reisenden auf gefährliche Abwege verleiten und mit einem wilden Gelächter seiner spotten.

Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der „Erziehung des Menschengeschlechts", die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht welchem Geschichtsforscher

der Menschheit hat einbilden lassen. Man stellt sich das collective Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor und glaubt, die Vorsehung habe sie hierher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden: hier in der Wiege, saugt an der Brust oder lebt von Rahm und Milch; dort in männlicher Rüstung und verzehrt das Fleisch der Rinder, und an einem andern Orte am Stab und schon wieder ohne Zähne. Der Fortschritt gilt nur für den einzelnen Menschen. Jeder geht das Leben hindurch seinen eigenen Weg: diesen führt sein Weg über Blumen und Wiesen, jenen über wüste Ebenen oder über steile Berge und gefahrvolle Klüfte. Aber alle kommen auf der Reise weiter und gehen ihres Weges zur Glückseligkeit, zu welcher sie beschieden sind.

Warum wissen die wenigsten den Zweck ihres Daseins? Darum, weil sie ihn ebenso gut erfüllen, wenn sie ihn nicht wissen. Wissen doch die wenigsten Menschen den Zweck des Hungers, und diese wenigen haben sogar nicht den schlechtesten Appetit. Die Menschen wissen nicht, warum sie hier sind! O ja, sie wissen es recht gut. Sie hören, sehen, fühlen, vergleichen, üben sich und denken unaufhörlich und mit großer Begierde, nur daß sie die allgemeinen Begriffe nicht haben von „Zweck", „Dasein", „Mittel" u. s. w., um dasjenige, was sie unaufhörlich empfinden und thun, in einen logischen Satz zu verwandeln.

Eine gewisse Schule der Philosophie faßte den kühnen Gedanken, die abstracten Begriffe der Menschen von allem Bildlichen und Bildähnlichen zu entfernen und an solche

Schriftzeichen zu binden, die ihrer Natur nach für nichts anderes genommen werden können, an „Zahlen". Da die Zahlen an und für sich selbst nichts vorstellen, mit keinem sinnlichen Eindruck in natürlicher Verbindung stehen, so sollte man glauben, sie wären keiner Misdeutung fähig, man müßte sie für „willkürliche Schriftzeichen der Begriffe" nehmen oder als unverständlich dahingestellt sein lassen. Hier, sollte man meinen, kann der roheste Verstand nicht Zeichen mit den Dingen verwechseln, und der Misbrauch wäre durch diesen feinen Kunstgriff verhütet. Wem die Zahlen nicht verständlich sind, dem sind sie leere Figuren; wen sie nicht aufklären, den können sie wenigstens nicht verführen. So konnte sich der große Stifter dieser Schule bereden. Allein gar bald ging in dieser Schule der Unverstand seinen alten Gang. Unzufrieden mit dem, was man so verständlich, so begreiflich fand, suchte man in den Zahlen selbst eine geheime Kraft, in den Zeichen abermals eine unerklärbare Realität, wodurch abermals ihr Werth als Zeichen verloren ging. Man glaubte oder machte wenigstens andere glauben, daß in diesen Zahlen alle Geheimnisse der Natur und der Gottheit verborgen lägen, schrieb ihnen wunderthätige Kraft zu und wollte durch und vermittels derselben nicht nur die Neu- und Wißbegierde der Menschen, sondern ihre ganze Eitelkeit, ihr Streben nach hohen, unerreichbaren Dingen, ihren Vorwitz und ihre Habsucht, ihren Geiz und ihren Wahnsinn befriedigen. Mit einem Wort, die Thorheit hatte abermals die Anschläge der Weisheit vernichtet.

Der Mensch hat für den Menschen fast seinen Werth verloren. Der Umgang des Weisen wird nicht gesucht, denn wir finden seine Weisheit in Schriften. Alles, was wir thun, ist, ihn zum Schreiben aufzumuntern, wenn wir etwa glauben, daß er noch nicht genug hat drucken lassen. Das graue Alter hat seine Ehrwürdigkeit verloren, denn der un-

bärtige Jüngling weiß mehr aus Büchern als jenes aus Erfahrung: wohlverstanden oder übelverstanden, darauf kommt es nicht an; genug, er weiß es, trägt es auf den Lippen und kann es dreister an den Mann bringen als der ehrliche Greis, dem viel leichter die Begriffe als die Worte zu Gebote stehen. Wir begreifen nicht mehr, wie der Prophet es hat für ein so erschreckliches Uebel halten können, „daß der Jüngling sich erhebe über den Greis"; oder wie jener Grieche dem Staate habe den Untergang prophezeien können, weil in einer öffentlichen Versammlung sich eine muthwillige Jugend über einen Alten lustig gemacht hatte. Wir brauchen des erfahrenen Mannes nicht, wir brauchen nur seine Schriften. Mit einem Worte, wir sind litterati, Buchstabenmenschen geworden. Vom Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab, und wir können kaum begreifen, wie ein Erdensohn sich bilden und vervollkommnen kann ohne „Buch". So war es nicht in den grauen Tagen der Vorwelt. Kann man nun schon nicht sagen, es war besser, so war es sicherlich doch anders. Man schöpfte aus andern Quellen, sammelte und erhielt in andern Gefäßen und vereinzelte das Aufbebewahrte durch ganz andere Mittel. Der Mensch war dem Menschen nothwendiger, die Lehre war genauer mit dem Leben, Betrachtung inniger mit Handlung verbunden. Der Unerfahrene mußte dem Erfahrenen, der Schüler seinem Lehrer auf dem Fuße nachfolgen, seinen Umgang suchen, ihn beobachten und gleichsam ausholen, wenn er seine Wißbegierde befriedigen wollte.

Das ἐστὶ ἀγνοητόν τι demüthigt auf keinerlei Weise. Ja, ja, von dieser Seite ist unsere natürliche Erkenntniß mangelhaft. Wir wissen die Bestimmung des Menschen überhaupt, aber wie sie in einzelnen Fällen modificirt sei, dieses übersteigt unsere Vernunft: sowie wir überhaupt wissen, alles ziele zum Guten ab, ohne in jedem besondern Falle

sagen zu können, „wie“ solches geschieht. Nur müssen wir nicht übereilt schließen: wir wissen nicht „wie“, also wissen wir auch nicht „ob“; wir wissen nicht alles, folglich wissen wir gar nichts.

Ob es wohlgethan sei, daß so mancher rechtschaffene Patriot die stillen Schatten seines Hauses den öffentlichen Marktplätzen vorzieht? Mich dünkt: nicht anders als wenn man moralisch versichert ist, im Stillen das meiste Gute wirken zu können. Sonst hat Reden sowol als Schweigen seine Zeit, wie der Weise spricht. Wenn die Redlichgesinnten immer den Mund verschließen, so kommt das große Wort an feile Demagogen, die es zum Verderben misbrauchen. Non bene latet, qui melius non latuerit.

Religion, Gott, Unsterblichkeit.

Die meisten Völker, die wildesten und rohesten selbst nicht ausgenommen, sobald sie nur das gesellschaftliche Leben einigermaßen kennen, haben auch Begriffe und moralische Ueberzeugung von den Wahrheiten der natürlichen Religion, die zur Glückseligkeit des Menschen unentbehrlich scheinen. Anfangs gründet sich diese Ueberzeugung auf grobe Vorurtheile. Die ersten Erfinder dieser wichtigen Wahrheiten mögen die Beweise sozusagen innerlich gefühlt haben, ohne sie mittheilen zu können. Indem sie über die Natur und den Zustand des Menschen insbesondere nur einigermaßen nachzudenken anfingen, entstanden natürlicherweise von allen Seiten Schwierigkeiten, die nicht anders als durch den Glauben an eine höhere, allgütige Macht, an eine Vorsehung, zukünftige Belohnung und Unsterblichkeit der Seele gehoben werden können.

Nichts ist leichter und bequemer, ein rauhes und ungebildetes Volk im Zaume zu halten, als ein System von Religion, das uns ganz mit Gottheiten umgibt, in der Stimme des Donners oder des Sturmwinds, in allem, was unsere Sinne rührt, die unmittelbare Wirkung einer höhern Macht erkennen lehrt.

Sollen überredende Gründe irgend mit Nutzen angebracht werden, so geschieht dieses blos in der populären Methode, die Wahrheiten der natürlichen Religion vorzutragen, wo man nicht sowol darauf ausgeht, Wahrheit zu finden, als der gefundenen Wahrheit Ausbreitung, Leben und Bewegungskraft zu geben. Die Grundsätze, die wir beständig brauchen, sollen uns beständig zur Hand sein, sollen unablässig auf unsere Neigungen, Triebe und Leidenschaften wirken. Sie müssen daher durch die Kraft der Ueberredung gleichsam in den Grund der Seele hineingesenkt und in eine Art von unmittelbarer Erkenntniß verwandelt werden, die der mathematischen Evidenz zwar an Licht nie beikommt, aber an Kraft und Einwirkung überlegen ist.

Die Beweisthümer besitzen eine weit größere Beredungskraft als selbst die Demonstrationen. Sie machen durch ihre Lebhaftigkeit einen stärkern Eindruck in das Gemüth, erwecken die Seele zu werkthätigen Entschließungen und bringen diejenige praktische Ueberzeugung hervor, die bei der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften unsere vornehmste Absicht sein sollte. Die demonstrativen Beweisthümer sind wie die Festungen, die ein Land wider feindliche Anfälle schützen, für friedliche Einwohner aber weder die bequemsten noch die anmuthigsten Wohnplätze sind. Wer keinen Widersacher zu bestreiten, keine spitzfindigen Zweifel zu besiegen hat, der findet in der Methode, aus der Schönheit, Ordnung und aus den Absichten der Natur ihren Schöpfer zu erkennen, die süßeste Beruhigung, den erquickendsten Trost und dasjenige Feuer und Leben der Erkenntniß, das in das Begehrungsvermögen übergeht und Entschließungen veranlaßt, die in Handlungen ausbrechen. Man lasse also einer jeden Erkenntniß ihren Werth, und verwerfe weder die allerstrengste Ueberzeugung, die von Spitzfindigkeiten strotzt, noch die allerfeurigste Ueberredung. Nur hüte man sich in der Betrach-

tung der göttlichen Eigenschaften vor solchen Gründen, die in gewisser Absicht der guten Sache schädlich sein können. Ich meine die Beweise von dem Dasein eines höhern Wesens, die sich wahrscheinlicherweise auf unsere Unwissenheit gründen und bei einer genauern Erforschung und tiefern Einsicht in die Wirkungen der Natur verschwinden dürften. So oft man aus ordentlichen Naturbegebenheiten, deren Unterursachen man nicht ergründen kann, auf die unmittelbare Wirkung einer höhern Macht schließt, so baut man auf schwachen Grund.

Wer den Zusammenhang der Wahrheiten, wer die unergründliche Tiefe aller Erkenntniß nur einigermaßen kennt, wird eingestehen, daß keine derselben in ihrer größten Vollkommenheit, mit dem deutlichsten Bewußtsein erkannt werden kann, ohne daß der ganze Inbegriff derselben in eben dem Maße, mit eben der Wahrheit, Gewißheit und Vollständigkeit eingesehen werde. Es muß also nothwendig „ein“ denkendes Wesen, „einen“ Verstand geben, der nicht nur mich sammt allen meinen Beschaffenheiten, Merkmalen und Unterscheidungszeichen, sondern den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich, mit einem Worte, den Inbegriff aller Wahrheiten in ihrer möglichsten Entwickelung auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste sich vorstellt. Es gibt demnach einen unendlichen Intellect.

Alles Wirkliche ist in seiner ganzen Vollständigkeit wirklich. Der Vollständigkeit der „Sache“ entspricht in irgendeinem denkenden Wesen Ausführlichkeit des „Begriffs“. Vollständige und ausführliche Begriffe können nur in einem vollkommenen Verstande vorhanden sein, und vollkommener Verstand ist nicht ohne vollkommenen Willen, die höchste Einsicht nicht ohne die freieste Wahl und wirksamste Kraftäußerung.

Aber wie, bleibt dieser Begriff des Allervollkommensten auch ohne die Vollkommenheit der Existenz noch denkbar? Kann der Inbegriff aller Realitäten ohne die Realität des wirklichen Daseins gedacht werden? Wenn dieses nicht ist, so steht unser Schluß fest, so muß das Allervollkommenste auch wirklich vorhanden sein.

Sei immer das wirkliche Dasein nicht eine Eigenschaft, sondern die Position aller Eigenschaften eines Dinges, oder sei es sonst etwas Unerklärbares, das uns allen bekannt ist: genug, ich kann das Zufällige ohne diese Position denken. Ich kann von der Idee des Zufälligen das Dasein weglassen, ohne die Idee selbst aufzuheben. Sie bleibt Begriff ohne Sache. So aber nicht in Absicht auf das nothwendige Wesen. Ich kann von der Idee desselben das Dasein nicht trennen, ohne die Idee selbst zu vernichten. Ich muß Begriff und Sache denken, oder den Begriff selbst fahren lassen.

Das nothwendige Wesen verbindet alle bejahenden Merkmale und Beschaffenheiten im höchsten Grade. Eins derselben ist ohne alle übrigen nicht denkbar. Daher ist das unendliche Wesen ohne das bejahende Prädicat des Daseins etwas Widersprechendes. Es kann entweder gar nicht, oder nicht anders als mit dem Prädicat des wirklichen Daseins gedacht werden.

Das nothwendige Wesen ist an und für sich das allervollkommenste, hängt nicht von Umständen und Bedingungen ab, hat nicht nur alle Erfordernisse der Denkbarkeit, sondern muß von jedem denkenden Wesen auch als wirklich gedacht werden, ist als Begriff ohne Sache, als Modification ohne eigene Existenz, als möglich ohne Wirklichkeit schlechterdings nicht denkbar; denn es ist unter allen Umständen und Be-

dingungen ebenso vollkommen als wahr, ebenso nothwendig wirklich als nothwendig möglich, als Sache nicht minder nothwendig wie als Gedanke. Und in dem Intellect dieses allerhöchsten Wesens ist das Zufällige nothwendig als Begriff, aber nicht als Sache, unabhängig als Wahrheit, aber abhängig von Zeit und Raum, in Absicht seiner Güte und Vollkommenheit. Sobald die Umstände der Zeit und des Raums eintreffen, und die Bedingungen, von denen das Zufällige abhängt, wirklich werden, so wird das Dasein des Zufälligen zur Wahrheit und es „entsteht". Zu diesen Bedingungen gehört, daß das Zufällige „alsdann" und „alsda" auch das Beste sei, und also nicht nur ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, sondern auch der göttlichen Billigung werde. Die Erkenntniß des Unendlichen ist im höchsten Grade lebendig, und seine Billigung im höchsten Grade wirksam.

Gesetzt, es könnte etwas ohne allen Grund vorhanden sein, so wäre das Dasein desselben eine Wahrheit, die mit keiner andern Wahrheit verknüpft ist, eine isolirte Insel im Reiche der Wahrheiten, zu welcher auf keinerlei Weise zu gelangen ist. Sie kann also auch kein Gegenstand des unendlichen Verstandes werden; denn wie die Eigenschaften Gottes auf das vollkommenste übereinstimmen, so harmoniren auch alle seine Einsichten und machen ein systematisches Ganze aus, in welchem sich Eins aus Allem und Alles aus Einem erklärt. Keine abgesonderten Trümmer, keine Lücken finden in diesem unendlichen System Platz, sie gehören nicht zum Gegenstand der göttlichen Erkenntniß und sind schlechterdings unmöglich.

Es ist keine unbescheidene Anmaßung von dem Menschen, wenn er von seiner Endlichkeit auf das Unendliche, von seiner Eingeschränktheit auf die Wirklichkeit des Allervollkommensten

zu schließen wagt. Es geziemt dem unsterblichen Geiste des Menschen gar wohl, sich der Gottheit so verwandt zu glauben, daß von jedem seiner Gedanken ein Weg zu derselben zu finden sei. Seiner Kurzsichtigkeit ungeachtet ist ihm doch vergönnt, die große Wahrheit einzusehen, daß er selbst in doppeltem Verhältniß, als „Begriff" und als „Sache", von der Gottheit abhänge; daß er als Begriff von Ewigkeit her ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß gewesen, und als Sache dazumal auch Wirklichkeit erhielt, als die Bedingungen der Zeit und des Raumes ihn auch zum würdigen Gegenstand der göttlichen Billigung machten.

Die Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften sind von einer wunderbaren Kraft. Sie sind so innig miteinander verknüpft, daß man nur eine einzige Eigenschaft Gottes vorauszusetzen hat, um alles, was wir von dem Allerhöchsten zu erkennen im Stande sind, davon herzuleiten. Eine einzige Kette von Schlüssen verbindet alle Vollkommenheiten dieses urbaren Wesens; seine Selbständigkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, sein vollkommenster Wille, grenzenloser Intellect und uneingeschränkte Macht, seine Weisheit, Vorsehung, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe sind dergestalt wechselweise ineinander gegründet, daß jede von diesen Eigenschaften ohne alle übrigen einen Widerspruch enthalten würde.

Jedes denkende Wesen, wenn es endlich ist, denkt blos einen Theil der Welt, eine Seite und Aussicht derselben, die nicht das Ganze mit gleicher Deutlichkeit umfaßt. Blos in dem Inbegriff aller denkenden Wesen, in dem Totalen derselben liegt, nach Spinoza, das Weltall in einer umfassenden Deutlichkeit. Aber dieses Totale, dieses Zusammennehmen, „Vieles in Einem", dieser Inbegriff setzt ein denkendes Wesen voraus, das in seiner Vorstellung umfaßt, sammelt

und verbindet. Ohne dieses vereinigende Subject bleiben die Theile isolirt und unverbunden, immer noch Vieles, und nur durch die umfassenden Gedanken werden sie „vereint".

Das nothwendige Wesen denkt sich selbst als schlechterdings nothwendig, denkt die zufälligen Wesen als auflösbar in unendliche Reihen, als Wesen, die ihrer Natur nach rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Dasein voraussetzen und vorwärts eine Reihe ohne Ende zur Wirklichkeit befördern.

Der Gedanke ist ein Accidenz des denkenden Wesens und kann von seiner Substanz nicht getrennt werden, mithin wird der Gedanke nirgends anders als in dem Denkenden und als eine bloße Abänderung desselben anzutreffen sein. Da aber in Gott kein bloßes Vermögen stattfindet, alles vielmehr in der thätigsten Wirklichkeit sein muß, da ferner alle Gedanken Gottes wahr und treffend sind, so wird kein Gedanke in Gott von seinem Urbilde zu unterscheiden sein, oder vielmehr, die Gedanken Gottes, die als Abänderungen desselben in ihm anzutreffen sind, werden zugleich ihre eigenen Urbilder selbst sein. Die innere stets wirkende Thätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen mit der unendlichen Reihe aller ihrer aufeinanderfolgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und dieses sind wir sammt der Sinnenwelt außer uns. (Pantheismus.)

Um zu beweisen, daß nicht alle Dinge bloße Gedanken des Unendlichen sind, habe ich blos darzuthun, daß es außergöttliche endliche Geister gebe, die ihre eigene Substanzialität haben, ohne mich auf Substanzen anderer Art einzulassen. Ja es ist genug, wenn ich zeige, daß ich selbst ein mir

eigenes Bewußtsein habe, und daher eine für mich bestehende außergöttliche Substanz sein müsse. Und mich dünkt, es gibt untrügliche Merkmale, die mich als Gegenstand von mir als Vorstellung in Gott auf das untrüglichste unterscheiden. Das Bewußtsein meiner selbst, verbunden mit völliger Unkunde alles dessen, was nicht in meinen Denkungskreis fällt, ist der sprechendste Beweis von meiner außergöttlichen Substanzialität, von meinem urbildlichen Dasein. Gott hat zwar den richtigsten Begriff von dem Maße meiner Kräfte, also auch von dem Umfange meines Bewußtseins. Aber dieses Bild meines Bewußtseins ist in ihm nicht von dem Bewußtsein seiner Unendlichkeit abgesondert, nicht so wie in mir mit der Wirklichkeit so mancher Dinge verbunden, die ich selbst nicht kenne und die doch zum Theil mit meinem Wesen verbunden sind. Ein anderes ist, Schranken haben, eingeschränkt sein; ein anderes ist, die Schranken kennen, die ein von uns verschiedenes Wesen besitzt. (Theismus).

Alles ist Eins, sagt der Pantheist. Wir sagen: Gott und die Welt; er: Gott ist auch die Welt. Das Unendliche, sprechen wir, hat alles Endliche, Eins dieses Viele zur Wirklichkeit gebracht; jener hingegen: das Unendliche umfaßt alles, ist selbst Alles, ist Eins und zugleich Alles. So wenig das Viele ohne das Eine vorhanden sein kann, ebenso wenig kann, nach dem Phantheisten, das unendliche Eins ohne Alles existiren. Unsererseits gestehen wir ein, daß die Existenz des Endlichen ohne das Unendliche nicht denkbar sei. Wir geben ferner zu, daß die Existenz des Unendlichen ohne die deutlichste Erkenntniß alles Endlichen nicht gedacht werden könne. Wir halten aber dafür, daß das Dasein des Unendlichen ohne Wirklichkeit alles Endlichen gar wohl möglich und denkbar sei, daß also dieses von jenem, der Existenz nach, abhängig sei. Wir trennen also Gott von der Natur, schreiben jenem ein außerwelt-

liches sowie der Welt ein außergöttliches Wesen zu. Die Anhänger des Pantheismus hingegen nehmen an: es gebe überall kein außergöttliches Dasein, sondern die Vorstellungen des Unendlichen erlangten durch ihre Nothwendigkeit eine Art von Dasein in Gott selbst, das im Grunde mit seinem Wesen auf das innigste vereint sei.

Ich Mensch, Gedanke der Gottheit, werde nie aufhören ein Gedanke der Gottheit zu bleiben, und werde in dieser unendlichen Folge von Zeiten glückselig oder elend sein, je nachdem ich ihn, meinen Denker, mehr oder weniger erkenne, mehr oder weniger liebe, je nachdem ich mich mehr oder weniger bestrebe, dieser Quelle meines Daseins ähnlich zu werden und seine übrigen Gedanken zu lieben wie mich selbst.

Man hat entweder die Erhabenheit des göttlichen Wesens, oder dessen Herablassung übertrieben, und Gott bald von aller Mitwirkung ausgeschlossen, bald in alle menschliche Handlungen so mit eingeflochten, daß er auch an den menschlichen Schwachheiten theilnehmen mußte. Die Philosophen, welche die Unendlichkeit Gottes begriffen, hielten es seiner für unwürdig, um das Schicksal des Menschen und anderer endlichen Wesen sich zu bekümmern. Sie erhoben also die Gottheit völlig über die sublunarische Welt und trugen ihr blos die Sorge für die Erhaltung des Ganzen auf, für die Arten und Geschlechter der Dinge, mit völligem Verzicht auf die Schicksale und Begegnisse einzelner Wesen. Das populäre System der Dichter und Priester war diesem gerade entgegengesetzt. Nicht nur große Naturveränderungen, Begebenheiten und Revolutionen der Staaten, Kriege und Verheerungen schrieben sie der unmittelbaren Einwirkung ihrer Gottheiten zu, sondern sie führten ihren Jupiter auch als häuslichen Gast zu Philemon und Baucis und ließen ihn

an dem dürftigen Schicksale dieser armen Landleute gastfreundlichen Antheil nehmen. Wenn diese Vorstellungsart von der einen Seite den Nutzen hatte, daß sie die Gottheit den Menschen gleichsam näher betrachte, sie zum Zeugen und Richter der menschlichen Handlungen sowie zum Tröster in Beschwerlichkeiten dieses Lebens machte, so hatte sie von der andern Seite den Fehler, daß sie die Gottheit zu menschlichen Schwachheiten herabwürdigte und ihre unendliche Erhabenheit und Selbstgenügsamkeit nicht anzuerkennen Veranlassung gab.

Was populäre Religionsbegriffe betrifft, so dünkt mich, daß die angenehmen Empfindungen, welche sie mit sich führen, größtentheils sich auf Wahrheit gründen, die ihnen zum Grunde liegt und blos durch falschen Zusatz verdunkelt worden ist. Die Allgegenwart Gottes z. B. wird in Ihrer Religion gar zu sehr versinnlicht und nach einigen bis zur Menschheit herabgesetzt. Allein im Grunde können wir uns, auch der Vernunft nach, die Gottheit nicht stark, nicht lebhaft genug als gegenwärtig vorstellen, und alle Versinnlichung reicht nicht hin, uns den Enthusiasmus mitzutheilen, welchen wir bei dieser Vorstellung haben sollten. Ich halte mich also an populäre Religionsbegriffe so lange, bis meine Vernunft stark genug ist, mir den Abgang der angenehmen Empfindungen anderweitig zu ersetzen. Ich freue mich mit jedem Religionsgebrauch, der nicht zu Intoleranz und Menschenhaß führt, freue mich, wie meine Kinder, mit jeder Ceremonie, die etwas Wahres und Gutes symbolisch zum Grunde hat, suche das Unwahre soviel als möglich abzusondern und schaffe nichts ab, bevor ich dessen gute Wirkung nicht durch etwas Besseres zu ersetzen im Stande bin.

In unsern Augen verleugnet das Sittliche so wenig als das Physische dieser Welt die Vollkommenheit ihres Urhebers.

So wie sich in der physischen Welt Unordnungen in den Theilen: Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Pest u. s. w., in Vollkommenheiten des unermeßlichen Ganzen auflösen, ebenso dienen in der sittlichen Welt, in dem Schicksale und den Begegnissen des geselligen Menschen, alle zeitliche Mängel zu ewigen Vollkommenheiten, vergängliches Ungemach zu dauernder Besserung, und die Leiden selbst verwandeln sich in bloße Uebungen, die zur Seligkeit unentbehrlich sind. Das Schicksal eines einzigen Menschen in seinem gehörigen Lichte zu betrachten, müßten wir es in seiner ganzen Ewigkeit übersehen können. Alsdann erst könnten wir die Wege der Vorsehung untersuchen und beurtheilen, wenn wir die ewige Fortdauer eines vernünftigen Wesens unter einen einzigen, unserer Schwachheit angemessenen Gesichtspunkt bringen könnten; aber alsdann seid versichert, meine Lieben, würden wir weder tadeln, noch murren, noch unzufrieden sein, sondern voller Bewunderung die Weisheit und Güte des Weltbeherrschers verehren und anbeten.

Es ist der höchste Triumph menschlicher Weisheit, die vollkommenste Harmonie zwischen dem System der Absichten und dem System der wirkenden Ursachen anzuerkennen und mit Shaftesbury und Leibniz einzusehen, daß die Absichten Gottes sowie seine Mitwirkung bis auf die kleinste Veränderung und einzelne Begebenheiten, das Leblose sowol als das Lebendige sich erstrecken; daß aus der Aehnlichkeit einzelner Dinge, Begebenheiten und Endzwecke die allgemeinen Gesetze der Absichten, und auf eine vollkommen harmonische Weise auch die allgemeinen Gesetze der wirkenden Ursachen entspringen; daß hier nirgends eine Lücke sei, und daß jede Naturwirkung ebenso wol der göttlichen Absicht zustimme, als sie aus seiner Allmacht fließe. Gottes Regierung und Vorsehung in den allerkleinsten Begebenheiten nicht verkennen, weil diese Dinge nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur

erfolgen, Gott also mehr in Naturbegebenheiten als in Wunderdingen verehren, dieses, dünkt mich, ist die höchste Veredlung menschlicher Begriffe, die erhabenste Weise, über Gott und seine Regierung und Vorsehung zu denken.

Man macht insgemein diesen Einwurf wider den weisen Urheber der Natur: Würden wir nicht glücklicher sein, wenn wir nicht den ohngefähren Zufällen unterworfen wären, d. i. nach seinem rechten Sinne, wenn uns nichts Unerwartetes begegnet wäre? Denn das Unerwartete und Unvorhergesehene nennen wir ein Ohngefähr. Allein soll uns nichts Unvorhergesehenes begegnen, so müssen entweder unsere Wünsche, oder die Natur und Verknüpfung der Dinge geändert werden. Das Unerwartete ist aber dasjenige, dessen Erfolg wir nicht aus dem, was in unserer Seele anzutreffen war, haben vorher schließen können. Wir hätten also im ersten Falle den ganzen Zusammenhang der Dinge einsehen müssen, d. h. wir hätten allwissend sein müssen. Im andern Falle aber sieht ein jeder ein, daß die Natur nach den Wünschen aller Menschen zusammengenommen hätte gebildet werden müssen. Wäre wol in einer solchen Welt Wahrheit anzutreffen gewesen?

In der Abwechselung von Erzeugung und Zerstörung in der Natur ist unstreitig Erzeugung die Absicht der Natur und Zerstörung ein bloßes Mittel; oder vielmehr, es gibt gar keine wahre Zerstörung, es ist eine bloße Verwandlung der Gestalten, ein Uebergang von Form zu Form, und die Zerstörung ist blos scheinbar. Daß Tod und Verwesung den menschlichen Sinnen unangenehm und zuweilen scheußlich sind, rührt blos daher, weil die menschlichen Sinne in dieser Auflösung, in dieser Zerstörung der alten Formen noch das Werden, das Entstehen der neuen Gestalten nicht wahr=

nehmen. In dem Auge des Naturforschers, der sie wenigstens in dieser Rücksicht betrachtet, sind sie schon bei weitem so gräßlich nicht, und mancher hat so viel Gewalt über seine Sinne, daß ihr Anblick in seinen Augen am Ende auch das sinnlich Unangenehme verliert, das ihnen natürlicherweise anklebt. In dem Auge des Allsehenden aber sind Tod und Verwesung keine Zerrüttung, keine Unordnung, keine Zerstörung, sondern Uebergang von Gestalt zu Gestalt, Verwandlung von Form in Form, die in den Theilen Unvollkommenheit und Fehler zu sein scheinen, im Ganzen aber den höhern Gesetzen der Weisheit und Ordnung gemäß sind.

Sowie jedes Atom in der leblosen Natur, ebenso ist jedes lebendige Wesen, jedes Ich in dem ganzen Weltall von unendlicher Dauer und erfüllt in jedem Augenblicke seines Daseins eine Absicht der Vorsehung. Jedes wandelt seinen eigenen Lauf der Bestimmungen hindurch und wird durch jede Bestimmung, die es erfüllt, zur nächsten Bestimmung aufgelegt, die es erfüllen soll.

Das Schicksal eines jeden einzelnen Menschen umfaßt eine endlose Reihe von Bestimmungen, die kein Sterblicher ganz übersehen kann. Von dieser kleinen Welt kann man so wie von dem großen Weltall mit Zuverlässigkeit annehmen, daß die Vollkommenheit des Ganzen zuweilen Mängel und anscheinende Unvollkommenheit in dem Theile nothwendig machen kann. Geburt und Tod sind zwei Epochen in der Reihe der Bestimmungen, in welchen ihr Lauf einen ausweichenden Schwung zu machen scheint: mit der Geburt aus dem Zustande schlafender Empfindungen, in welchem die meisten Fähigkeiten unthätig waren, auf die Bühne dieser sichtbaren Welt, in welcher sich alle Kräfte und Anlagen des Menschen auf eine wunderbare Weise entfalten; und mit

dem Tode? aus diesem aufgeblühten und emporstrebenden Zustande sicherlich nicht wieder zurück in jene kraftlose Unthätigkeit.

Solange denkende Wesen mit Selbstgefühl denken, empfinden, wollen, begehren und verabscheuen, bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus; je länger sie geschäftig sind, desto wirksamer werden ihre Kräfte, desto fertiger, schneller, unaufhaltsamer werden ihre Wirkungen, desto fähiger werden sie, in der Empfindung des wahrhaft Schönen und Vollkommenen ihre Seligkeit zu finden. Und wie, alle diese erworbenen göttlichen Vollkommenheiten fahren dahin wie leichter Schaum auf dem Wasser, wie ein Pfeil durch die Luft fliegt, und lassen keine Spuren hinter sich, daß sie jemals dagewesen sind? Das kleinste Samenstäublein kann in der Natur der Dinge ohne wunderthätige Zernichtung nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten sollen auf ewig verschwinden? sollen in Bezug auf die Wesen, von denen sie besessen worden, ohne Folgen, ohne Nutzen, so anzusehen sein, als wenn sie niemals ihnen zugehört hätten? Welche Begriffe von dem Plane der Schöpfung setzt diese Ansicht voraus!

Ich gebe Bayle gern zu, daß eine Gesellschaft von Atheisten bestehen könne, daß sie vielleicht so tugendhaft sein könnte als eine gläubige Gesellschaft, wenn sie das Glück hat, so beschaffen zu sein, daß die übrigen Triebfedern der Tugend mächtig genug in sie wirken. Caeteris paribus aber fehlt ihnen ein mächtiger Bewegungsgrund, sich tugendhafte Neigungen zu erwerben und in der Bestrebung zur Tugend fortzufahren.

Wer aus dem Lichte der Vernunft ein zukünftiges Leben annimmt, der muß eine Verbindung zwischen dem künftigen Zustande und dem jetzigen gelten lassen. Sein denkendes

Ich soll fortdauern, soll in jenem Leben noch immer dasselbe Ich bleiben, das hier gedacht, gewollt und sich seiner selbst bewußt gewesen, also müssen die abwechselnden Zustände, die jenes Leben mit diesem verbinden, ineinander gegründet sein.

Wie beklagenswerth ist das Schicksal eines Sterblichen, der sich durch unglückliche Sophistereien um die tröstliche Erwartung einer Zukunft gebracht hat! Er muß über seinen Zustand nicht nachdenken und wie in einer Betäubung dahinleben, oder verzweifeln. Was ist der menschlichen Seele schrecklicher als die Zernichtung? und was elender als ein Mensch, der sie mit starken Schritten auf sich zukommen sieht und in der trostlosen Furcht, mit der er sie erwartet, sie schon vorher zu empfinden glaubt? Im Glücke schleicht sich der entsetzliche Gedanke vom Nichtsein zwischen die angenehmsten Vorstellungen, wie eine Schlange zwischen Blumen, und vergiftet den Genuß des Lebens; und im Unglück schlägt er den Menschen ganz hoffnungslos zu Boden, indem er ihm den einzigen Trost verkümmert, der das Elend mildern kann, die Hoffnung einer bessern Zukunft.

Das Lehrgebäude von Tugend und Laster hat von allen Seiten unauszufüllende Lücken, wenn die Seele des Menschen nicht unsterblich ist. Wir erwarten zwar keinen Ersatz für die Tugend, denn die Ausübung des Guten allein ist unser wahrer Vortheil, aber wir erwarten im zukünftigen Leben helle Ueberzeugung von dieser großen Wahrheit, unwankendes Anerkennen und Bewußtsein, daß die Ausübung des Guten unsere Geisteskräfte erhöhe, und daß diese Erhebung die einzige wahre Glückseligkeit ist, die der unsterblichen Seele würdig ist.

Wäre das menschliche Dasein zwischen Geburt und Tod

eingespannt, so würde mit jedem Tode ein Lebensfaden wenigstens abgerissen, um nie wieder angeknüpft zu werden. Der gordische Knoten würde also nie wahre Auflösung finden. Von der einen Seite würde die Unzufriedenheit, Eitelkeit, der Mismuth und die ungerechte Anmaßung der Klageführenden selbst auf Rechnung der Vorsehung kommen, denn diese Elenden würden ja nie zur wahren Einsicht und zu der Erkenntniß gelangen, deren Mangel wir ihnen vorwerfen. Von der andern Seite aber würde dennoch vieles zurückbleiben, das auf die angeführte Weise nicht völlig gerechtfertigt werden kann. Mit aller Zufriedenheit, mit aller kindlichen Ergebung in den göttlichen Willen würden wir dennoch einräumen müssen, daß vieles hienieden verrückt und aus dem Gleise gehoben sei. Nur in einer unendlich fortlaufenden Reihe unserer Bestimmungen erkennen wir den wahren Werth von Tugend und Laster, den innern Gehalt von Gutem und Bösem; nur in einer unabsehbaren Reihe der Zukunft findet der Knoten seine wahre Auflösung.

Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheint mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemisbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden; oder wie Voltaire sagt, ohne diese tröstliche Aussicht schwimmen wir alle in den Fluten, haben unaufhörlich mit Wellen zu kämpfen und keine Hoffnung, das Ufer je zu erreichen.

Alle Religionen sind zum Theil theoretisch, zum Theil praktisch. Insoweit sie theoretisch sind, haben sie nicht immer einen wesentlichen Einfluß auf das Sittliche. Die Menschen haben sehr oft mit wahren Theorien falsche Sittenlehren,

und umgekehrt mit falschen Theorien wahre Sittenlehren verbunden. Insoweit sie praktisch sind, setzen sie entweder Handlungen in die Klasse der Tugenden und Laster, welche nach der Vernunft nicht dahin gehören; oder sie erleichtern die Ausübung des Guten durch die Vermehrung der Bewegungsgründe: dieses thut eine jede Religion, welche dem Menschen nähere Versicherung gibt, daß das Gute Gott gefalle und das Böse misfalle; oder sie setzen der Ausübung des Guten ihre Vorurtheile entgegen. Und nunmehr fragen Sie, in welcher Religion die Vernunft diese Hindernisse am leichtesten aus dem Wege räumen könne? Hierauf muß ich antworten: in derjenigen, in welcher der Vernunft die anständigste Freiheit gelassen wird.

In der That, die wesentliche Absicht religiöser Gesellschaften ist „gemeinschaftliche Erbauung". Man will durch die Zauberkraft der Sympathie die Wahrheit aus dem Geiste in das Herz übertragen, die zuweilen todte Vernunfterkenntniß durch Theilnehmung zu hohen Empfindungen beleben. Wenn das Herz allzu sehr an sinnlichen Lüsten hängt, um der Vernunft Gehör zu geben, wenn es auf dem Punkte ist, die Vernunft selbst mit ins Garn zu locken: so werde es hier vom Schauer der Gottseligkeit ergriffen, vom Feuer der Andacht entflammt, und lerne Freuden höherer Art kennen, die auch hier schon den sinnlichen Freuden die Wage halten.

Das Judenthum befiehlt Glauben an historische Wahrheiten, an „Thatsachen", auf welche sich die Autorität seines positiven Ritualgesetzes gründet. Das Dasein und die Autorität des höchsten Gesetzgebers aber muß durch die Vernunft erkannt werden, und hier findet nach den Grundsätzen des Judenthums und den meinigen keine Offenbarung und kein Glaube statt. Auch ist das Judenthum keine geoffen-

barte Religion, sondern geoffenbartes Gesetz. Ich hätte also als Jude einen Grund mehr, Ueberzeugung durch Vernunftgründe zu suchen.

Die hebräische Sprache hat kein eigenes Wort für das, was wir „Religion" nennen. Auch ist das Judenthum keine Offenbarung von Lehrsätzen und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden. Es besteht einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzt natürliche und vernunftgemäße Ueberzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statthaben kann. Wenn ich aber von vernunftgemäßer Ueberzeugung rede und solche im Judenthum als unbezweifelt voraussetzen will, so ist die Rede nicht von metaphysischer Argumentation, nicht von schulgerechten Demonstrationen, die alle Proben des subtilsten Zweifelmuths bestanden sind, sondern von den Aussprüchen und Urtheilen eines schlichten, gesunden Menschenverstandes, der die Dinge gerade ins Auge faßt und ruhig überlegt. Zwar bin ich ein großer Verehrer der Demonstrationen in der Metaphysik und fest überzeugt, daß die Hauptwahrheiten der natürlichen Religion so apodiktisch erweislich sind als irgendein Satz in der Größenlehre. Gleichwol aber hängt selbst meine Ueberzeugung von Religionswahrheiten nicht so schlechterdings von metaphysischen Argumentationen ab, daß sie mit denselben stehen und fallen müßte.

Die Geschichte der Menschen hat einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten zurückgelegt, in welchen ein wirklicher Götzendienst fast auf dem ganzen Erdboden zur herrschenden Religion geworden war. Die Bilder hatten ihren ursprünglichen Werth als symbolische Zeichen verloren. Der Geist der Wahrheit, der in ihnen aufbewahrt werden sollte, war verduftet und das schale Vehiculum, das zurückblieb, in verderbliches Gift verwandelt. Die Begriffe von der

Gottheit, die in den Volksreligionen sich noch erhielten, waren von Aberglauben und Pfaffenlist so verderbt, daß man mit Grund zweifeln konnte, ob nicht Ohngötterei der menschlichen Glückseligkeit weniger schädlich, ob sozusagen die Gottlosigkeit selbst nicht weniger gottlos sei, als eine solche Religion.

Hier und da wagten es zuweilen die Philosophen, sich dem allgemeinen Verderbniß zu widersetzen und öffentlich oder durch geheime Anstalten die Begriffe zu reinigen und aufzuklären. Sie versuchten es, den Bildern ihre alte Bedeutung wiederzugeben, oder auch neue unterzulegen, und dadurch dem todten Leichnam gleichsam seinen Geist wieder einzuhauchen. Aber vergeblich! Auf die Religion des Volkes hatten ihre vernünftigen Erklärungen keinen Einfluß. So gierig der ungebildete Mensch nach Erklärung zu sein scheint, so unzufrieden ist er, wenn sie ihm in ihrer wahren Gestalt gegeben wird. Was ihm verständlich ist, wird ihm gar bald zum Ueberdruß und verächtlich, und er geht immer nach neuen geheimnißvollen, unerklärbaren Dingen aus, die er mit verdoppeltem Wohlgefallen beherzigt. Seine Wißbegier will immer gespannt, niemals befriedigt sein.

Noch jetzt können in den bildenden Künsten die Personen der Götter und Helden nicht besser angedeutet werden als vermittels der thierischen oder leblosen Bilder, die man ihnen zugesellt. Ist schon eine Minerva von einer Juno der Bildung nach unterschieden, so zeichnen sie sich gleichwol durch die thierischen Merkmale, die ihnen zugegeben werden, weit besser aus. Auch der Dichter, wenn er von sittlichen Eigenschaften in Metaphern und Allegorien reden will, nimmt meist seine Zuflucht zu den Thieren. Löwe, Tiger, Adler, Stier, Fuchs, Hund, Bär, Wurm, Taube, alles dieses spricht, und die Bedeutung springt in die Augen. Daher

wird man zuerst auch die Eigenschaften der Gottheit durch dergleichen Zeichen anzudeuten und sinnlich zu machen gesucht haben. In der Nothwendigkeit, diese abstracte Begriffe an sinnliche Dinge zu heften, und an solche sinnliche Dinge, die am wenigsten vieldeutig sind, wird man thierische Bilder haben wählen oder aus ihnen welche zusammensetzen müssen. Und wir haben gesehen, wie ein so unschuldiges Ding, eine bloße Schriftart, in den Händen der Menschen gar bald ausarten und in Abgötterei übergehen kann. Natürlich also wird alle ursprüngliche Abgötterei mehr Thierdienst als Menschendienst sein. Menschen konnten zur Bezeichnung göttlicher Eigenschaften gar nicht gebraucht werden, und die Vergötterung derselben mußte von einer ganz andern Seite kommen. Es mußten etwa Helden und Eroberer, oder Weise, Gesetzgeber und Propheten aus einer glücklichen und früher gebildeten Weltgegend herübergekommen sein und sich durch außerordentliche Talente so hervorgethan, so erhaben gezeigt haben, daß man sie als Boten der Gottheit selbst verehrte. Daß dieses aber weit füglicher bei Nationen eintreffen kann, die ihre Cultur nicht sich selbst, sondern andern zu verdanken haben, läßt sich leicht begreifen, weil, wie das Sprichwort sagt, ein Prophet in seiner Heimat selten zu außerordentlichem Ansehen gelangt.

Ich glaube nicht, daß die Kräfte der menschlichen Vernunft nicht hinreichen, sie von den ewigen Wahrheiten zu überführen, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind, und daß Gott ihnen solche auf eine übernatürliche Weise habe offenbaren müssen. Die dieses behaupten, sprechen der Allmacht oder der Güte Gottes auf der andern Seite ab, was sie auf der einen Seite seiner Güte zuzulegen glauben. Er war nach ihrer Meinung gütig genug, den Menschen diejenigen Wahrheiten zu offenbaren, von welchen ihre Glückseligkeit abhängt, aber nicht allmächtig oder nicht gütig genug, ihnen selbst die Kräfte zu verleihen, solche zu

entdecken. Zudem macht man durch diese Behauptung die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung allgemeiner als die Offenbarung selbst. Wenn denn das menschliche Geschlecht ohne Offenbarung verderbt und elend sein müßte, warum hat denn der bei weitem größere Theil desselben von jeher ohne „wahre Offenbarung“ gelebt, oder warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt, ihnen einige Tröster zu senden, die ihnen Botschaft bringen sollen, ohne welche sie, dieser Meinung nach, weder tugendhaft noch glückselig leben können, ihnen Botschaft zu bringen, die sie ihren Umständen und der Lage ihrer Erkenntniß nach weder recht verstehen noch gehörig brauchen können?

Solange der gemeine Mann keinen bessern Unterricht genossen, hüte man sich, ihm sein populäres Religionssystem verdächtig zu machen. Sträfliche Lieblosigkeit wäre es gegen die leidende Unschuld, ihr auf diese Weise die Hoffnung einer bessern Zukunft zu rauben, wenn ihr sie nicht überführen könnt, wie unschuldig leiden selbst Glückseligkeit ist und sich als Glückseligkeit dereinst in einem stärkern Lichte zeigen wird. Menschenfeindliche Bosheit ist es, wenn ihr dem Lasterhaften die populäre Furcht benehmt, die ihm vielleicht von der Ausübung manches bösen Vorsatzes abhalten würde, wenn seine Seele noch nicht fähig ist, die große Wahrheit zu fassen, daß Ausübung des Bösen selbst Verdammniß sei. Wie nennt ihr den muthwilligen Knaben, der dem Lahmen seine Krücke zerbricht, weil er sie selbst nicht braucht? Ihr thut dasselbe, wenn ihr das populäre System zerstört, solange der gemeine Haufen noch für eure höhern Grundsätze keinen Sinn hat.

Als ich über die Unsterblichkeit der Seele nachzudenken hatte, und es mir einige Mühe kostete, Glauben von Ueber-

zeugung zu scheiden, fiel mir der Gedanke ein: durch welche Gründe würde ein Sokrates in unsern Tagen sich und seinen Freunden die Unsterblichkeit beweisen können? Ein Freund der Vernunft, wie er war, würde er gewiß von andern Weltweisen mit Dank angenommen haben, was in ihrer Lehre und Vernunft gegründet ist, sie möchten übrigens einem Lande oder einer Religionspartei zugehören, welcher sie wollten. Man kann in Absicht auf Vernunftwahrheiten mit jemand übereinstimmen und dennoch verschiedenes unglaubwürdig finden, das er auf Glauben annimmt. Da die brüderliche Duldung der politischen Welt so sehr empfohlen wird, so müssen sie die Freunde der Wahrheit billig zuerst unter sich hegen. Was des Glaubens ist, wollen wir dem Gewissen eines jeden überlassen, ohne uns zu Richtern darüber aufzuwerfen. Aus wahrer Menschenliebe wollen wir da nicht streiten, wo das Herz lauter spricht als die Vernunft, und zu dem allgnädigen Gott das Zutrauen haben, daß er uns alle rechtfertigen wird, wenn uns unser Gewissen rechtfertigt. Aber die Vernunftwahrheiten wollen wir mehr als brüderlich theilen, wir wollen sie wie das Licht der Sonne gemeinschaftlich genießen. Hat es dich eher beleuchtet als mich, sei vergnügt, aber nicht stolz darauf, und, was noch unmenschlicher wäre, suche mir es nicht gar zu verstellen. Der diese oder jene Wahrheit ins Licht gesetzt hat, war deines Vaterlands, deines Glaubens? Gut, es ist angenehm, mit den Wohlthätern des menschlichen Geschlechts in einem Verbande und in nähern Beziehungen zu stehen; aber deswegen ist das, was deine Landsleute, deine Glaubensgenossen hervorgebracht, nicht minder eine Wohlthat, die uns allen beschieden ist. Die griechische Weisheit hat auch Barbaren genützt, und euch, die ihr erst seit kurzer Zeit diesen Namen nicht mehr verdient, euch selbst hat sie aus der Barbarei befreien helfen. Die Weisheit kennt ein allgemeines Vaterland, eine allgemeine Religion, und wenn sie gleich Abtheilungen duldet, so billigt sie doch das Unholde, Menschenfeindliche derselben

nicht, das ihr zum Grunde eurer politischen Einrichtungen gelegt habt. So würde, dünkt mich, ein Mann wie Sokrates in unsern Tagen denken, und aus diesem Gesichtspunkte angesehen, dürfte ihm der Mantel der neuern Philosophie, den ich ihm umgehangen, so unschicklich nicht lassen.

Als moralisches Wesen hat die Seele ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüchen sein würde, wenn sie auf dem Wege der Vollkommenheit gehemmt und zurückgestoßen werden sollte. Und endlich verweist uns die anscheinende Ungerechtigkeit und Unordnung in dem Schicksale des Menschen auf eine lange Reihe von Folgen, in welcher sich alles auflöst, was hier verschlungen scheint. Wer hienieden mit Standhaftigkeit seine Pflicht erfüllt und die Widerwärtigkeiten mit Ergebung in den göttlichen Willen erduldet, muß den Lohn seiner Tugenden endlich genießen, und der Lasterhafte kann nicht dahinfahren, ohne zur Erkenntniß gebracht zu sein, daß die Uebelthaten nicht der Weg zur Glückseligkeit sind. Allen Eigenschaften Gottes, seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Gerechtigkeit würde es widersprechen, wenn er die vernünftigen und nach der Vollkommenheit strebenden Wesen nur zu einer zeitlichen Dauer geschaffen hätte.

Fortschritt, Entwickelung, mithin Unendlichkeit ist Nerv des menschlichen Geistes. Mißt er die Harmonie des Alls nicht aus, so ringt er doch danach. Die Harmonie ist Gott. Wir erkennen ihn bald dunkler, bald heller, und darnach ergibt sich schon hienieden das geringere oder größere Glück der Empfindung. Und je weniger wir körperlich bedingt fühlen, je reiner wir denken lernen, desto mehr bereiten wir uns zum Tode, d. h. zu einer vollern Entwickelung vor. Warum sich also vor dem Tode scheuen, der uns das reinere

Leben erst erschließt? Warum zittern, einer Harmonie im ganzen Vollgefühl theilhaftig zu werden, zu der langsam heranzureifen schon hienieden das Ergebniß der Weisheit und die Lust der Seele ist? Wo wir uns auf Erden beglückt fühlen, da fanden wir einen Gleichact von Kräften zu einem schönen Ganzen. Wir gefallen uns im kleinen an der Vollendung im Ebenmaß von einzelnen Theilen. Diese Harmonie vom Weltsystem herauszufühlen, sie im großen und ganzen zu ahnen, während wir sie im kleinen ins Werk zu setzen bemüht sind, das ist die Seligkeit des werdenden Geistes.

Staat und Kirche.

Staat und Religion, bürgerliche und geistliche Verfassung, weltliches und kirchliches Ansehen, diese Stützen des gesellschaftlichen Lebens, so gegeneinander zu stellen, daß sie nicht viel mehr Lasten des gesellschaftlichen Lebens werden und den Grund desselben stärker drücken, als was sie tragen helfen — dieses ist in der Politik eine der schwersten Aufgaben, die man seit Jahrhunderten schon aufzulösen bemüht ist und hier und da vielleicht glücklicher praktisch beigelegt, als theoretisch aufgelöst hat. Man hat für gut befunden, diese verschiedenen Verhältnisse des geselligen Menschen in moralische Wesen abzusondern und jedem derselben ein eigenes Gebiet, besondere Rechte, Pflichten, Gewalt und Eigenthum zuzuschreiben. Aber der Bezirk dieser verschiedenen Gebiete und die Grenzen, die sie trennen, sind noch bis jetzt nicht genau bestimmt. Man sieht bald die Kirche das Grenzmal weit in das Gebiet des Staates hinübertragen, bald den Staat sich Eingriffe erlauben, die den angenommenen Begriffen zufolge ebenso gewaltsam scheinen. Und unermeßlich sind die Uebel, die aus der Mishelligkeit dieser beiden moralischen Wesen bisher entstanden sind und noch zu entstehen drohen. Liegen sie gegeneinander zu Felde, so ist das menschliche Geschlecht das Opfer ihrer Zwietracht; und vertragen sie sich, so ist es gethan um das edelste Kleinod der menschlichen Glückseligkeit, denn sie vertragen sich selten anders,

als um ein drittes Wesen, „die Freiheit des Gewissens", die von ihrer Uneinigkeit einigen Vortheil zu ziehen weiß, aus ihrem Reiche zu verbannen.

Der Despotismus hat den Vorzug, daß er bündig ist. So lästig seine Forderungen auch dem gesunden Menschenverstande sind, so sind sie doch unter sich zusammenhängend und systematisch. Er hat auf jede Frage seine bestimmte Antwort. Ihr dürft euch weiter um die Grenzen nicht bekümmern; denn wer alles hat, fragt nicht weiter: wie viel? So auch nach römisch-katholischen Grundsätzen die kirchliche Verfassung. Sie ist auf jeden Umstand ausführlich und gleichsam aus Einem Stücke. Räumt ihr alle ihre Forderungen ein, so wißt ihr wenigstens, woran ihr euch zu halten habt. Euer Gebäude ist aufgeführt, und in allen Theilen desselben herrscht vollkommene Ruhe. Freilich nur jene fürchterliche Ruhe, wie Montesquieu sagt, die abends in einer Festung ist, welche des Nachts mit Sturm übergehen soll. Wer aber Ruhe in Lehre und Leben für Glückseligkeit hält, findet sie dennoch nirgend gesicherter als unter einem römisch-katholischen Despoten, oder, weil auch hier die Macht noch zu sehr vertheilt ist, unter der despotischen Herrschaft der Kirche selbst.

Nun widerstehe, wer da kann, dem Cardinal Bellarmin mit dem fürchterlichen Gefolge seiner Argumente, daß das Oberhaupt der Kirche zum Behufe des Ewigen über alles Zeitliche zu befehlen und also wenigstens indirect ein Hoheitsrecht habe über alle Güter und Gemüther der Welt; daß alle weltlichen Reiche indirect unter der Botmäßigkeit des geistlichen Einzelherrn ständen und von ihm Befehle annehmen müßten, wenn sie ihre Regierungsform verändern, ihre Könige absetzen und andere an ihrer Stelle einsetzen

müßten, weil sehr oft das ewige Heil des Staates auf keine andere Weise erhalten werden könne — und wie die Maximen seines Ordens alle heißen, die Bellarmin in seinem Werke „De Romano Pontifice“ mit so vielem Scharfsinn festsetzt. Alles, was man den Trugschlüssen des Cardinals entgegengesetzt hat, scheint nicht zum Ziele zu treffen, sobald der Staat die Sorge für die Ewigkeit ganz aus den Händen gibt.

Es ist im genauesten Sinne weder der Wahrheit gemäß noch dem Besten der Menschen zuträglich, daß man das Zeitliche von dem Ewigen so scharf abscheide. Dem Menschen wird im Grunde nie eine Ewigkeit zutheil werden; sein Ewiges ist blos ein „unaufhörliches Zeitliche“. Sein Zeitliches nimmt nie ein Ende, ist also ein wesentlicher Theil seiner Fortdauer und mit derselben aus Einem Stücke. Man verwirrt die Begriffe, wenn man seine zeitliche Wohlfahrt der ewigen Glückseligkeit entgegensetzt. Und diese Verwirrung der Begriffe bleibt nicht ohne praktische Folgen. Sie verrückt den Wirkungskreis der menschlichen Fähigkeiten und spannt seine Kräfte über das Ziel hinaus, das ihm von der Vorsehung mit so vieler Weisheit gesetzt worden. Auf dem dunkeln Pfade, den der Mensch hier zu wandeln hat, ist ihm gerade so viel Licht beschieden, als zu den nächsten Schritten, die er zu thun hat, nöthig ist. Ein Mehreres würde ihn nur blenden, und jedes Seitenlicht nur verwirren.

Man liest in so manchen Lehrbüchern des sogenannten „Kirchenrechts“ ernsthafte Untersuchungen: ob auch Juden, Ketzer oder Irrgläubige eine Kirche haben können. Nach den unermeßlichen Vorrechten, die die sogenannte Kirche sich anzumaßen pflegt, ist die Frage so ungereimt nicht, als sie einem unbefangenen Leser scheinen muß. Mir kommt es aber auf den Unterschied der Benennungen nicht an. Oeffent=

liche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, nenne ich „Kirche“, zum Menschen „Staat“. Unter Bildung des Menschen verstehe ich die Bemühung, beides, Gesinnungen und Handlungen, so einzurichten, daß sie zur Glückseligkeit übereinstimmen, die Menschen „erziehen“ und „regieren“.

Eine Hauptbemühung des Staates muß es sein, die Menschen durch Sitten und Gesinnungen zu regieren. Nun gibt es kein Mittel, die Gesinnungen und vermittels derselben die Sitten der Menschen zu verbessern, als „Ueberzeugung“. Gesetze verändern keine Gesinnungen; willkürliche Strafen und Belohnungen erzeugen keine Grundsätze, veredeln keine Sitten; Furcht und Hoffnung sind keine Kriterien der Wahrheit. Erkenntniß, Vernunftgründe, Ueberzeugung, diese allein bringen Grundsätze hervor, die durch „Ansehen“ und „Beispiel“ in Sitten übergehen können. Und hier ist es, wo die Religion dem Staate zu Hülfe kommen, und die Kirche eine Stütze der bürgerlichen Glückseligkeit werden soll. Ihr kommt es zu, das Volk auf die nachdrücklichste Weise von der Wahrheit edler Grundsätze und Gesinnungen zu überführen, ihm zu zeigen, daß die Pflichten gegen Menschen auch Pflichten gegen Gott seien, daß dem Staate dienen ein wahrer Gottesdienst, Recht und Gerechtigkeit der Befehl Gottes und Wohlthun sein allerheiligster Wille sei, und daß wahre Erkenntniß des Schöpfers keinen Menschenhaß in der Seele zurücklassen könne. Dieses zu lehren, ist Amt und Pflicht und Beruf der Religion, dieses zu predigen, Amt und Pflicht und Beruf ihrer Diener.

Aller Beistand, den die Religion dem Staate leisten kann, ist „Belehren“ und „Trösten“: durch ihre göttlichen Lehren dem Bürger gemeinnützige Gesinnungen beibringen,

und durch ihre überirdischen Trostgründe den Elenden aufrichten, der als ein Opfer für das allgemeine Beste zum Tode verurtheilt worden.

Der Staat gebietet und zwingt, die Religion belehrt und überredet; der Staat ertheilt „Gesetze", die Religion „Gebote". Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig ist; die Macht der Religion ist „Liebe" und „Wohlthun". Jener gibt den Ungehorsamen auf und stößt ihn aus; diese nimmt ihn in ihren Schos und sucht ihn noch in dem letzten Augenblicke seines gegenwärtigen Lebens, nicht ganz ohne Nutzen, zu belehren oder doch wenigstens zu trösten. Mit einem Worte: die bürgerliche Gesellschaft kann als moralische Person „Zwangsrechte" haben und hat diese auch durch den gesellschaftlichen Vertrag wirklich erhalten; die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf Zwangsrecht und kann durch alle Verträge in der Welt kein Zwangsrecht erhalten. Der Staat besitzt „vollkommene", die Kirche blos „unvollkommene" Rechte.

Der Staat hat Rechte und Gerechtsame auf Güter und Handlungen der Menschen. Er kann nach dem Gesetze geben und nehmen, vorschreiben und verbieten, und weil es ihm auch um Handlung als Handlung zu thun ist, „bestrafen" und „belohnen". Der Pflicht gegen meinen Nächsten geschieht äußerlich Genüge, wenn ich ihm leiste, was ich soll, meine Handlung mag erzwungen oder freiwillig sein. Kann nun der Staat nicht durch „innere" Triebfedern wirken, so wirkt er wenigstens durch „äußere" und verhilft meinem Nächsten zu dem Seinigen. Nicht also die Kirche! Sie beruht auf dem Verhältniß zwischen Gott und Menschen. Gott ist kein Wesen, das unsers Wohlwollens bedarf, unsern Beistand fordert, auf irgendeins von unsern Rechten zu seinem

Gebrauche Anspruch macht, oder dessen Rechte mit den unsrigen je in Streit und Conflict gerathen können. Auf diese irrigen Begriffe hat die Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen führen müssen. Man hat die Parallele zu weit getrieben. Aus dieser Quelle flossen alle ungerechten Anmaßungen, die sich sogenannte Diener der Religion unter dem Namen der Kirche, von jeher erlaubt haben. Alle Gewaltthätigkeit und Verfolgung, die sie ausgeübt, aller Zwist und Zwiespalt, Meuterei und Aufruhr, die sie angezettelt haben, und alle Uebel, die von jeher unter dem Scheine der Religion von ihren grimmigsten Feinden, von Heuchelei und Menschenfeindschaft, ausgeübt worden, sind einzig und allein Früchte dieser armseligen Sophisterei eines vorgespiegelten Conflicts zwischen Gott und Menschen, Rechten der Gottheit und Rechten der Menschen.

Das System unserer Pflichten hat ein doppeltes Princip: das Verhältniß zwischen Menschen und Natur, und das Verhältniß zwischen Geschöpf und Schöpfer. Jenes ist Moralphilosophie, dieses Religion; und demjenigen, der von der Wahrheit überführt ist, daß die Naturverhältnisse nichts anderes sind als Aeußerungen des göttlichen Willens, dem fallen auch diese beiden Principien ineinander, dem ist Sittenlehre der Vernunft heilig wie Religion. Auch heischt die Religion, oder das Verhältniß zwischen Gott und Menschen, keine andere Pflichten, sondern gibt jenen Pflichten und Obliegenheiten nur erhabenere Sanction.

Alle menschlichen Verträge haben der Kirche kein Recht auf Gut und Eigenthum beilegen können, da sie ihrem Wesen nach auf keins derselben Anspruch machen oder auch nur ein unvollkommenes Recht haben kann. Ihr kann also niemals ein Zwangsrecht zukommen, und den Mitgliedern kann keine

Zwangpflicht gegen dieselbe aufgelegt werden. Alle Rechte der Kirche sind Vermahnen, Belehren, Stärken und Trösten, und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein „geneigtes Ohr" und ein „williges Herz". So hat auch die Kirche kein Recht, Handlungen zu belohnen und zu bestrafen. Die bürgerlichen Handlungen gehören dem Staat, und die eigentlichen religiösen Handlungen leiden ihrer Natur nach weder Zwang noch Bestechung. Sie fließen entweder aus freiem Antriebe der Seele, oder sind ein leeres Spiel und dem wahren Geiste der Religion zuwider.

Was wird der Kirche für eine Regierungsform anzurathen sein? Keine. Wer soll entscheiden, wenn in Religionssachen Streitigkeiten entstehen? Wem die Fähigkeit gegeben ist, zu überzeugen. Was soll Regierungsform, wo nichts zu regieren ist; Obrigkeit, wo niemand Unterthan sein darf; Richteramt, wo keine Rechte und Ansprüche zu entscheiden vorkommen? Weder Staat noch Kirche sind in Religionssachen befugte Richter, denn die Glieder der Gesellschaft haben ihnen durch keinen Vertrag dieses Recht einräumen können.

Der Staat hat zwar darauf zu sehen, daß keine Lehren ausgebreitet werden, mit denen der öffentliche Wohlstand nicht bestehen kann; aber nur von ferne her muß der Staat hierauf Rücksicht nehmen und selbst diejenigen Lehren mit weiser Mäßigung begünstigen, auf welchen seine wahre Glückseligkeit beruht, ohne sich unmittelbar in irgendeine Streitigkeit zu mischen und durch seine Autorität entscheiden zu wollen, denn er handelt offenbar gegen seinen Endzweck, wenn er geradezu Untersuchungen verbietet oder Streitigkeiten anders als durch Vernunftgründe entscheiden läßt. Auch hat er sich nicht um alle Grundsätze zu bekümmern, die eine herrschende oder beherrschte Dogmatik annimmt oder verwirft. Die Rede

ist nur von jenen Hauptgrundsätzen, in welchen alle Religionen übereinkommen, und ohne welche die Glückseligkeit ein Traum und die Tugend selbst keine Tugend mehr ist.

Grundsätze sind frei. Gesinnungen leiden ihrer Natur nach keinen Zwang, keine Bestechung. Sie gehören für das Erkenntnißvermögen des Menschen und müssen nach dem Richtmaße von Wahrheit und Unwahrheit entschieden werden. Gutes und Böses wirken auf sein Billigungs- und Misbilligungsvermögen. Furcht und Hoffnung lenken seine Triebe. Belohnung und Strafe richten seinen Willen, spornen seine Thatkraft, ermuntern, locken, schrecken ab. Aber wenn Grundsätze glückselig machen sollen, so müssen sie weder eingeschreckt, noch eingeschmeichelt, so muß das Urtheil der Verstandeskräfte für gültig angenommen werden. Ideen von Gutem und Bösen mit einmischen heißt, die Sache von einem unbefugten Richter entscheiden lassen. Weder Kirche noch Staat haben daher ein Recht, Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgendeinem Zwange zu unterwerfen. Weder Kirche noch Staat sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden und den Einfluß, den die Wahrheitskraft auf das Erkenntnißvermögen hat, durch fremde Einmischung zu schwächen.

Ist es euch um wahre Glückseligkeit zu thun, so laßt uns keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannichfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so wie sein Nebenmensch: warum wollen wir denn einander durch trügliche Worte hintergehen? Thun wir dieses schon leider in unserm täglichen Umgange, in unsern Unterhaltungen, die von keiner sonderlichen Bedeutung sind: warum denn noch in solchen Dingen, die unser zeitliches und ewiges Wohl, unsere ganze Bestimmung angehen? Warum uns einander in den wich-

tigsten Angelegenheiten unsers Lebens durch Mummerei unkenntlich machen, da Gott einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingeprägt hat? Heißt dieses nicht, soviel an uns liegt, sich der Vorsehung widersetzen, den Zweck der Schöpfung vereiteln? Regenten der Erde, um eurer und unserer Glückseligkeit willen, gebt euer vielvermögendes Ansehen nicht her, irgendeine „ewige Wahrheit", ohne welche die bürgerliche Glückseligkeit bestehen kann, in ein „Gesetz", irgendeine dem Staate gleichgültige „Religionsmeinung" in „Landesverordnung" zu verwandeln! Haltet auf „Thun" und „Lassen" der Menschen, zieht dieses vor den Richterstuhl weiser Gesetze, und überlaßt uns das „Denken" und „Reden", wie es unser aller Vater zum unveräußerlichen Erbgute beschieden, als ein unwandelbares Recht eingegeben hat. Ist etwa die Verbindung zwischen „Recht" und „Meinung" zu verjährt, und der Zeitpunkt noch nicht gekommen, daß sie ohne besorglichen Schaden völlig aufgehoben werden könne, so suchet wenigstens ihren verderblichen Einfluß, soviel an euch ist, zu mildern, dem zu grau gewordenen Vorurtheil weise Schranken zu setzen. Bahnt einer glücklichern Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Duldung und gleichen Berechtigung aller Menschen, nach welcher die Vernunft noch immer vergeblich seufzt! Belohnt und bestraft keine Lehren, lockt und besticht zu keiner Religionsmeinung! Wer das öffentliche Wohl nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze rechtschaffen handelt, den lasset sprechen wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen wo er es zu finden glaubt! Lasset niemanden in euern Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein, niemanden ein Recht sich anmaßen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat! „Wenn wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, so gebt ihr selbst Gott, was Gottes ist! Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!"

Kirchenzucht einführen und die bürgerliche Glückseligkeit ungekränkt erhalten, gleicht dem Bescheide des allerhöchsten Richters an den Ankläger: „Er sei in deiner Hand, doch schone seines Lebens!“ Zerbrich das Faß, wie die Ausleger hinzusetzen, und laß den Wein nicht auslaufen! Welche kirchliche Ausschließung, welcher Bann ist ohne alle bürgerliche Folgen, ohne allen Einfluß auf die bürgerliche Achtung wenigstens, auf den guten Leumund des Ausgestoßenen und auf das Zutrauen bei seinen Mitbürgern, ohne welches doch niemand seines Berufes warten und seinen Mitmenschen nützlich, d. i. bürgerlich glückselig sein kann? Man beruft sich immer auf das Naturgesetz. Jede Gesellschaft, spricht man, hat das Recht, auszuschließen: warum nicht auch die religiöse? Allein ich erwidere: Gerade hier macht die religiöse Gesellschaft eine Ausnahme; vermöge eines höhern Gesetzes kann keine Gesellschaft ein Recht ausüben, das der ersten Absicht der Gesellschaft selbst schnurstracks entgegengesetzt ist. Einen Dissidenten ausschließen, sagt ein würdiger Geistlicher, einen Dissidenten aus der Kirche verweisen, heißt einem Kranken die Apotheke verbieten. Weit edler und dem Zwecke seiner Schule gemäßer handelte jener Weltweise zu Athen. Ein Epikuräer kam von seinem Gelage, die Sinne von nächtlicher Lust benebelt und das Haupt von Rosen umwunden. Er trat in den Hörsaal der Stoiker, um sich in der Frühstunde noch das letzte Vergnügen des Lüstlings zu verschaffen, das Vergnügen zu spotten. Der Weltweise läßt ihn ungehindert, verdoppelt das Feuer seiner Beredsamkeit gegen die Verführung der Lust und schildert die Seligkeit der Tugend mit unwiderstehlicher Gewalt. Der Schüler Epikur's hört, wird aufmerksam, schlägt die Augen nieder, reißt die Kränze von seinem Haupte — und wird selbst ein Anhänger der Stoa.

Und ihr nehmt einen Mann, mit dem ihr euch vielleicht nie über dergleichen Dinge besprochen habt, ihr legt

ihm die subtilsten Sätze der Metaphysik und Religion, wie sie vor Jahrhunderten in Worte eingekleidet worden sind, in sogenannten Symbolen vor; ihr laßt ihn bei jenem allerheiligsten Namen betheuern, daß er bei diesen Worten ebenso denkt wie ihr, und beide ebenso wie jener, der sie vor Jahrhunderten niedergeschrieben hat, betheuern, daß er diese Sätze von ganzem Herzen annehme und an keinem derselben Zweifel hege. Mit dieser beschworenen Uebereinstimmung verbindet ihr Amt und Würden, Macht und Einfluß, deren Reizung gar wohl fähig ist, so manchen Widerspruch zu heben, so manchen Zweifel zu unterdrücken; und wenn sich dann am Ende herausstellt, daß es so nicht ist mit des Mannes Ueberzeugung, wie er vorgegeben, so beschuldigt ihr ihn des gräßlichsten aller Verbrechen, ihr klagt ihn des Meineids an und laßt erfolgen, was auf diese Unthat erfolgen soll. Ist hier die Schuld nicht, am gelindesten gesprochen, auf beiden Seiten gleich?

Mit meinem besten Freunde, mit dem ich noch so einhellig zu denken glaubte, konnte ich mich sehr oft über Wahrheiten der Philosophie und Religion nicht einigen. Nach langem Streit und Wortwechsel ergab sich zuweilen, daß wir mit denselben Worten jeder andere Begriffe verbunden hatten. Nicht selten dachten wir einerlei, und drückten uns nur verschiedentlich aus; aber ebenso oft glaubten wir übereinzustimmen, und waren in Gedanken noch weit voneinander entfernt. Gleichwol waren wir beiderseits im Denken nicht ungeübt, mit abstracten und metaphysischen Begriffen umzugehen, und beiden schien es um die Wahrheit im Ernst, mehr um sie als ums Rechthaben zu thun zu sein. Demungeachtet mußten sich unsere Begriffe lange Zeit aneinander reiben, bevor sie ineinander sich wollten fügen lassen, bevor wir mit einiger Zuverlässigkeit sagen konnten: Hierin kommen wir überein. O wer die Erfahrung in

seinem Leben gehabt hat und noch intolerant sein, noch seinen Nächsten hassen kann, weil dieser in Religionssachen nicht denkt oder sich nicht so ausdrückt wie er, den möchte ich nie zum Freunde haben, denn er hat alle Menschheit abgelegt.

Aus der Bestimmung und dem Wesen des Eides geht es hervor, daß man die Menschen nur über Dinge schwören lasse, die in die äußern Sinne fallen, wovon sie mit der Ueberzeugung, welche die Evidenz der äußern Sinne mit sich führt, die Wahrheit behaupten und aussagen können: Ich habe „gehört", „gesehen", „gesprochen", u. s. w. Man bringt aber ihr Gewissen auf eine grausame Folter, wenn man sie über Dinge befragt, die blos dem „innern Sinn" angehören: Glaubst du? Bist du überführt, überredet? Dünkt es dir? Ist irgend in einem Winkel deines Geistes oder deines Herzens noch einiger Zweifel zurück, so zeige es an, oder Gott wird den Misbrauch seines Namens rächen. Um des Himmels willen, schonet der zarten, gewissenhaften Unschuld! Und wenn sie einen Satz aus dem ersten Buche des Euklides zu behaupten hätte, so müßte sie in diesem Augenblick zagen und unaussprechliche Marter leiden.

Furcht und Hoffnung wirken auf den „Begehrungstrieb" der Menschen, Vernunftgründe auf sein „Erkenntnißvermögen". Ihr ergreift die unrechten Mittel, wenn ihr die Menschen durch Furcht und Hoffnung zur Annahme oder zur Verwerfung gewisser Lehrsätze führen wollt. Ja, wenn auch dieses geradezu eure Absicht nicht ist, so hindert ihr selbst doch eure bessern Absichten, wenn ihr Furcht und Hoffnung nicht so weit zu entfernen sucht, als nur immer möglich ist. Ihr besticht und verführt euer eigenes Herz, oder euer Herz hat euch verführt, wenn ihr glaubt, Prüfung der Wahrheit könne bestehen, Freiheit der Untersuchung bleibe

ungekränkt, wenn hier Stand und Würden, dort Verachtung und Dürftigkeit die Untersuchenden erwarten. Vorstellungen des Guten und Bösen sind Werkzeug für den „Willen", der Wahrheit und Unwahrheit für den „Verstand". Wer auf die Erkenntniß wirken will, lege jenes Werkzeug zuvörderst aus der Hand, sonst ist er in Gefahr, gegen seinen eigenen Vorsatz auszugleiten, wo er durchschneiden, zu befestigen, wo er einreißen soll.

Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten. Die feierlichste Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit gibt und nimmt kein Recht, das nicht ohne dieselbe schon dagewesen, legt dem Anrufenden auch keine Verbindlichkeit auf, die ihm nicht auch ohne dieselbe obliegt. Sie dienen blos, das Gewissen des Menschen, wenn es etwa eingeschläfert sein sollte, aufzuwecken und auf das aufmerksam zu machen, was der Wille des Weltrichters schon so von ihm fordert. Die Eidschwüre sind also eigentlich weder für den gewissenhaften Mann noch für den entschlossenen Taugenichts.

Für den Theisten liegt in dem System menschlicher Pflichten ein doppeltes Princip: das Verhältniß zwischen Mensch und Natur, und das Verhältniß zwischen Geschöpf und Schöpfer. Jenes ist „Moralphilosophie", dieses „Religion"; und demjenigen, der von der Wahrheit überführt ist, daß die Naturverhältnisse nichts anderes sind als Aeußerungen des göttlichen Willens, dem fallen auch diese beiden Principien ineinander, dem ist Sittenlehre der Vernunft heilig wie Religion. Auch heischt die Religion oder das Verhältniß zwischen Gott und Menschen keine andern Pflichten, sondern gibt jenen Pflichten und Obliegenheiten nur erhabenere „Sanction".

Die nächste Folge aus diesen Maximen ist, wie mich dünkt, offenbar, daß die Kirche kein Recht habe auf Gut und Eigenthum, keinen Anspruch auf Beitrag und Verzicht, daß ihre Gerechtsame mit den unsrigen niemals in Streit gerathen, daß also zwischen Kirche und Bürger nie Collisionsfälle vorkommen können. Ist aber dieses, so findet auch zwischen Kirche und Bürger kein Vertrag statt, denn alle Verträge setzen Collisionsfälle voraus, die zu entscheiden sind. Wo keine unvollkommenen Rechte statthaben, entstehen keine Collisionen der Ansprüche, und wo nicht Ansprüche gegen Ansprüche entschieden werden sollen, da ist Vertrag ein Unding.

Nicht also die Kirche! Sie beruht auf dem Verhältniß zwischen Gott und Menschen. Gott ist kein Wesen, das unsers Wohlwollens bedarf, unsern Beistand fordert, auf irgendeins von unsern Rechten zu seinem Gebrauche Anspruch macht, oder dessen Rechte mit den unsrigen je in Streit und Collision gerathen könnten. Auf diese irrigen Vorstellungen hat es die in mancher Beziehung unbequeme Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen führen müssen. Man hat die Parallele eben zu weit gezogen. So wie wir aus Pflicht gegen unsern Nächsten etwas von dem Unsrigen aufopfern und hingeben, so auch aus Pflicht gegen Gott. Die Menschen fordern „Dienst", so auch Gott. Die Pflicht gegen mich selbst kann mit der Pflicht gegen meinen Nächsten collidiren, ebenso die Pflicht gegen mich selbst mit der Pflicht gegen Gott. Niemand wird sich ausdrücklich dazu verstehen, wenn ihm diese ungereimten Sätze in trockenen Worten vorgehalten werden, und gleichwol hat jedermann mehr oder weniger davon gleichsam eingesogen und seine innern Säfte damit angesteckt. Aus dieser Quelle flossen alle jene ungerechten Anmaßungen, die sich sogenannte Diener der Religion unter dem Namen der Kirche von jeher erlaubt. Alle Ge-

waltthätigkeit und Verfolgung die sie ausgeübt, aller Zwist und Zwiespalt, Meuterei und Aufruhr, die sie angezettelt haben, und alle Uebel, die von jeher unter dem Schein der Religion von ihren grimmigsten Feinden, von Heuchelei und Menschenfeindschaft, ausgeübt werden, sind einzig und allein Früchte dieser armseligen Sophisterei, eines vorgespiegelten Conflicts zwischen Gott und Menschen, Rechten der Gottheit und Rechten der Menschheit.

Beide, Staat und Kirche, haben sowol Handlungen als Gesinnungen zu ihrem Gegenstande: jene insoweit sie sich auf Verhältnisse zwischen Mensch und Natur, diese insoweit sie sich auf Verhältnisse zwischen Mensch und Gott gründen. Die Menschen bedürfen einander, hoffen und versprechen, erwarten und leisten einer dem andern Dienst und Gegendienst. Die Vermischung von Ueberfluß und Mangel, Kraft und Bedürfniß, Eigensucht und Wohlwollen, die ihnen die Natur gegeben, treibt sie an, in gesellschaftliche Verbindung zu treten, um ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen weitern Spielraum zu verschaffen. Jedes Individuum ist verbunden, einen Theil seiner Fähigkeiten und der dadurch erworbenen Rechte zum Besten der verbundenen Gesellschaft anzuwenden; aber welchen? wann? und zu welchem Endzweck? An und für sich sollte dies nur der bestimmen, der leisten soll. Man kann aber auch für gut finden, auf dieses Recht der Unabhängigkeit durch einen „gesellschaftlichen Vertrag" Verzicht zu thun und durch „positive" Gesetze diese unvollkommenen Pflichten in vollkommene zu verwandeln, d. h. man kann die nähern Bestimmungen verabreden und festsetzen, wie viel jedes Mitglied von seinen Rechten zum Nutzen der Gesellschaft zu verwenden soll gezwungen werden können. Die den Staat bildenden Individuen werden zusammen als eine moralische Person betrachtet, die über diese Rechte zu schalten hat. Der Staat hat also Rechte und Gerechtsame auf

Güter und Handlungen der Menschen. Er kann nach dem Gesetze geben und nehmen, vorschreiben und verbieten, und weil es ihm auch um Handlung als Handlung zu thun ist, „bestrafen" und „belohnen". Der Pflicht gegen meinen Nächsten geschieht äußerlich Genüge, wenn ich ihm leiste, was ich soll, meine Handlung mag erzwungen oder freiwillig sein. Kann nun der Staat nicht durch „innere" Triebfedern wirken, so wirkt er wenigstens durch „äußere" und verhilft meinem Nächsten zu dem Seinigen.

Wenn der Charakter der Nation, der Grad der Cultur, auf welchen sie gestiegen, die mit dem Wohlstand der Nation gewachsene Volksmenge, vervielfältigte Verhältnisse und Verbindungen, überhand genommene Ueppigkeit und andere Ursachen es unmöglich machen, die Nation blos durch Gesinnungen zu regieren, so nimmt der Staat seine Zuflucht zu öffentlichen Anstalten, Zwangsgesetzen, Bestrafungen des Verbrechens und Belohnung des Verdienstes. Wenn der Bürger nicht aus innerm Gefühl seiner Schuldigkeit das Vaterland vertheidigen will, so werde er durch Belohnung gelockt oder durch Gewalt gezwungen. Haben die Menschen keinen Sinn mehr für den innern Werth der Gerechtigkeit, erkennen sie nicht mehr, daß Redlichkeit im Handel und Wandel wahre Glückseligkeit sei, so werde die Ungerechtigkeit gezüchtigt, der Betrug bestraft. Freilich erhält der Staat auf diese Weise den Endzweck der Gesellschaft nur zur Hälfte. Aeußere Bewegungsgründe machen den, auf welchen sie auch wirken, nicht glücklich. Wer aus Liebe zur Rechtschaffenheit den Betrug meidet, ist glücklicher, als der nur die willkürlichen Strafen fürchtet, die der Staat mit diesem Verbrechen verbunden. Allein seinen Mitbürgern kann es gleichviel gelten, aus welchen Beweggründen das Unrecht unterbleibt, durch welche Mittel ihnen ihr Recht und Eigenthum gesichert wird. Das Vaterland ist vertheidigt, die Bürger mögen

aus Patriotismus oder aus Furcht vor positiver Strafe für dasselbe kämpfen, obgleich die Vertheidiger selbst in jenem Falle glücklich, in diesem aber unglücklich sind. Wenn innere Glückseligkeit der Gesellschaft nicht völlig zu erhalten steht, so werde wenigstens äußere Ruhe und Sicherheit allenfalls erzwungen.

In Absicht auf „Gesinnungen" und Grundsätze kommen Religion und Staat überein, müssen beide allen Schein des Zwanges vermeiden und sich auf Lehren, Ermahnen, Bereden und Zurechtweisen beschränken. Nicht also in Absicht auf „Handlung". Die Verhältnisse von Mensch zu Mensch erfordern Handlung als Handlung, die Verhältnisse zwischen Gott und Menschen blos insoweit sie zu Gesinnungen führen. Eine gemeinnützige Handlung hört nicht auf gemeinnützig zu sein, wenn sie auch erzwungen wird; eine religiöse Handlung hingegen ist nur in dem Maße religiös, in welchem sie aus freiem Willen und in gehöriger Absicht geschieht. Daher kann der Staat zu gemeinnützigen Handlungen zwingen, belohnen, bestrafen, Amt und Ehren, Schande und Verweisung austheilen, um die Menschen zu Handlungen zu bewegen, deren innere Güte nicht kräftig genug auf ihre Gemüther wirken will. Daher hat dem Staate durch den gesellschaftlichen Vertrag dieses Recht eingeräumt werden können und müssen. Daher ist der Staat eine „moralische Person", die ihre eigenen Güter und Gerechtsame hat und damit nach Gutfinden schalten kann.

Die Religion dagegen verhält sich gegen Handlungen nicht anders als gegen Gesinnungen, weil sie Handlung blos als Zeichen der Gesinnung befiehlt. Sie ist eine moralische Person, aber ihre Rechte kennen keinen Zwang. Sie treibt nicht mit eisernem Stabe, sondern leitet am Seile der Liebe. Sie zückt kein Racheschwert, spendet kein zeitliches Gut aus,

maßt sich auf kein irdisches Gut ein Recht, auf kein Gemüth äußerliche Gewalt an. Ihre Waffen sind Gründe und Ueberführung, ihre Macht die göttliche Kraft der Wahrheit; die Strafen, die sie androht, sind, sowie die Belohnungen, „Wirkungen der Liebe", heilsam und wohlthätig für die Person selbst, die sie leidet. An diesen Merkmalen erkenne ich dich, Tochter der Gottheit, Religion, die du in Wahrheit allein die Seligmachende bist auf der Erde sowie im Himmel!

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Haeusle